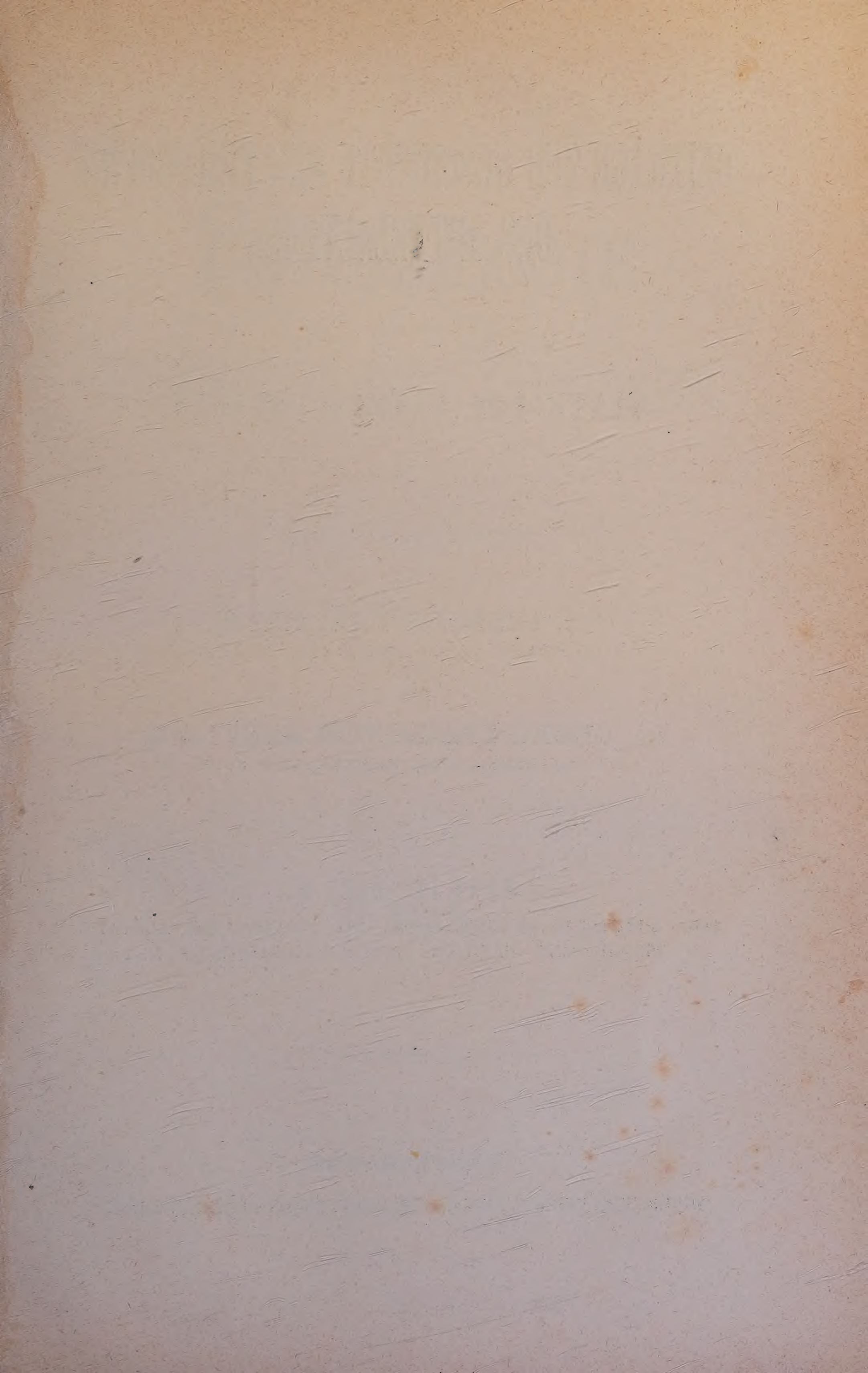


BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. CLEMENS BAEUMKER,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

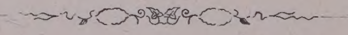
UND

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND IV. HEFT 6.

DR. ARTHUR SCHNEIDER, DIE PSYCHOLOGIE ALBERTS DES GROSSEN. NACH DEN QUELLEN DARGESTELLT. II. TEIL.



MÜNSTER 1906.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

DIE PSYCHOLOGIE ALBERTS DES GROSSEN.

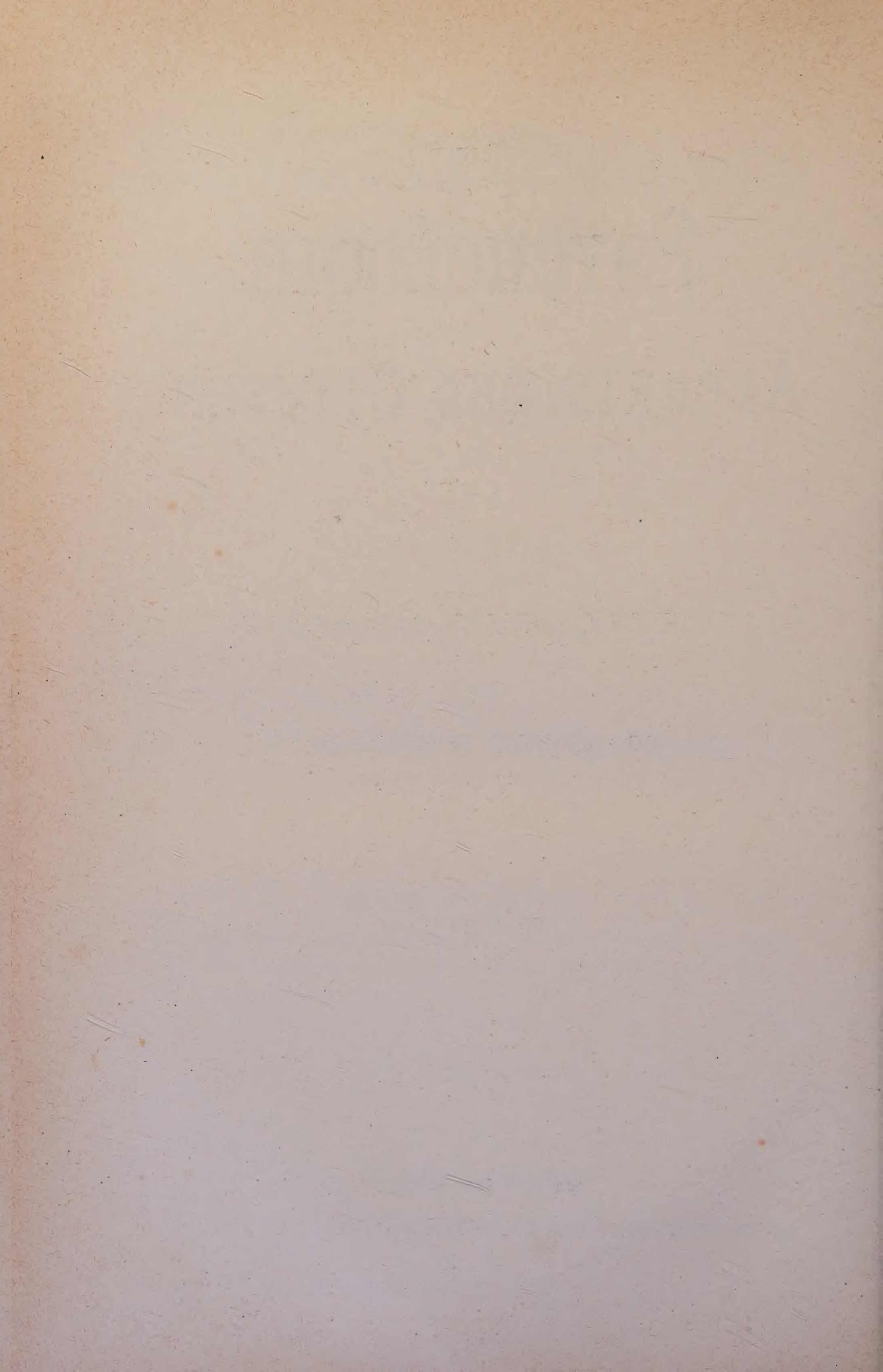
NACH DEN QUELLEN DARGESTELLT

VON

DR. ARTHUR SCHNEIDER,
PRIVATDOZENT IN MÜNCHEN.

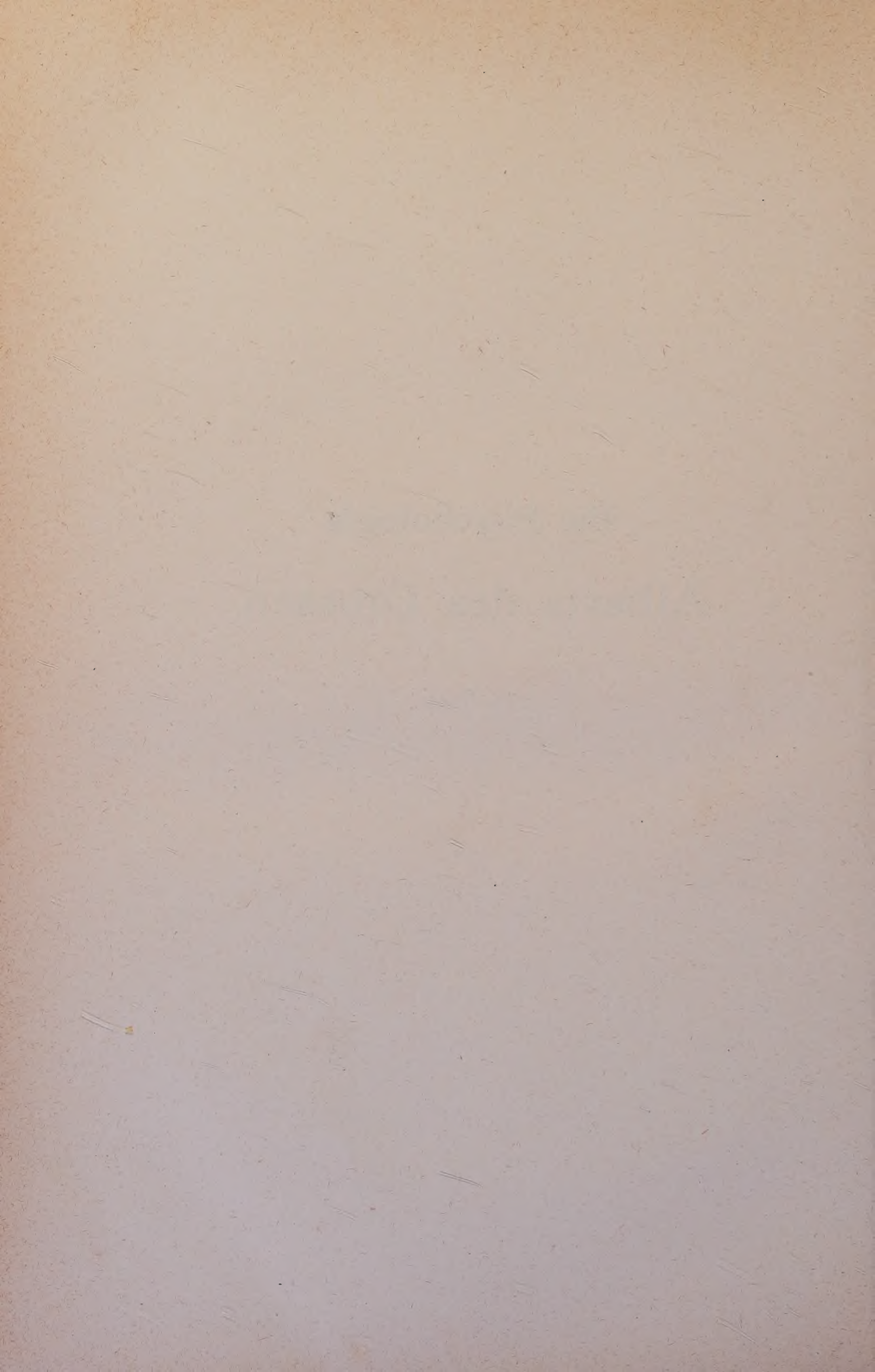
II. TEIL.

MÜNSTER 1906.
DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.



Die Psychologie Alberts des Grossen.

II. Teil.



Zweiter Abschnitt.

Die neuplatonischen Elemente in der Psychologie Alberts.

Den arabischen Schülern des Aristoteles gegenüber nimmt Albert, wie wir aus dem ersten Hauptabschnitt unserer Schrift ersehen konnten, in den einzelnen Punkten seiner Lehre eine verschiedene Stellung ein. Bald stimmt er ihrer Auffassung der aristotelischen Lehre bei, bald aber polemisiert er gegen sie. Wie sehr er zum Teil unter dem Einfluß der arabischen Peripatetiker steht, zeigten uns z. B. seine Ausführungen über die Kräfte der vegetativen und sensitiven Seele aufs deutlichste. In ihren diesbezüglichen Bestimmungen waren die Araber sowohl in psychologischer, wie in physiologischer Hinsicht über Aristoteles hinausgegangen und hatten seine diesbezüglichen Erklärungen im ganzen konsequent weitergebildet. Während Albert in diesem Fall ihre Auffassung als wirklichen Fortschritt ansieht und sie sich selbst zu eigen macht, protestiert er hingegen, wie wir gehört haben, auf das schärfste gegen ihre Interpretation der aristotelischen Intellektlehre und sucht ihnen gegenüber die wahre Ansicht des griechischen Meisters festzustellen. Als unaristotelisch und gänzlich verfehlt weist er ihre Behauptung von der Einheit des Intellektes zurück; er verurteilt den Illuminismus und Okkasionalismus ihrer Erkenntnistheorie und erblickt hier nicht eine folgerichtige Weiterbildung, sondern eine verderbliche und falsche Umbildung der aristotelischen Gedanken. Was er an ihrer Lehre vom Intellekt beanstandet, sind zumeist neuplatonische Elemente, welche er hier in engster Synthese mit zum Teil mißverstandenen aristotelischen vorfand.

Nun aber ist das Merkwürdige, daß er in anderem Zusammenhang hinwiederum gerade über den Intellekt und über

den Prozeß der intellektuellen Erkenntnis Lehren vorträgt, in denen er sich dem Neuplatonismus der arabischen Lehrer in der allerbedenklichsten Weise nähert. Nicht nur der Charakter der vorgetragenen Anschauungen selbst wird ein anderer, auch die ganze Art der Diktion, der Darstellung und Ausdrucksweise hat sich geändert und trägt neuplatonisches Gewand.

Die Schrift De intellectu et intelligibili und ihr Wert für die Feststellung der Lehrmeinung Alberts.

Was die Schriften anlangt, in denen wir unseren Philosophen vorzugsweise als Neuplatoniker über psychologische Dinge und speziell den Erkenntnisprozeß sprechen hören, so muß hier in erster Linie an die Abhandlung *De intellectu et intelligibili* gedacht werden. Hier wird in der beim arabischen Neuplatonismus üblichen Weise entwickelt, daß die menschliche Erkenntnisfähigkeit aus der ersten Ursache hervorfließt, daß diese, nämlich die intelligentia prima, den endlichen Geist erleuchtet und erhellt, daß letzterer nur durch ihre Ausstrahlung zu erkennen vermag, daß er seinem Ursprunge entsprechend seine Vollendung in der Vereinigung mit dem Licht der göttlichen Intelligenz sucht und dieselbe durch das Licht der niederen Intelligenzen gestärkt im intellectus assimilativus erreicht. Was zur Charakterisierung des Inhaltes der erwähnten Schrift noch hervorgehoben sei, das Wirken und Walten der ersten Intelligenz wird gänzlich im Sinne des Neuplatonismus beschrieben, die Intelligenz selbst wird gelegentlich, ganz wie dies z. B. im *Liber de causis* der Fall ist, als das primum causatum des Lichtes der göttlichen Intelligenz hingestellt, das selbst nicht näher bezeichnet werden könne.

Diese kurze Skizze des Inhalts der erwähnten Schrift veranlaßt uns, daß wir uns sofort nicht wenig erstaunt und verwundert fragen, wie es möglich sei, daß wir aus dem Munde Alberts, des Theologen und Bischofs, des treuen Anhängers und Verteidigers seiner Kirche, Ansichten vernehmen, in denen gerade der pantheistisch-emanatistische Standpunkt des Neuplatonismus zum Ausdruck kommt. Es liegt daher die Vermutung nahe, daß er hier dann wohl nicht seine eigene subjektive Lehre,

sondern die Anschauungen der arabischen Peripatetiker über den Gegenstand rein objektiv zur Darstellung bringen wollte. So ergiebt sich für uns die Aufgabe zu untersuchen, ob Albert diese Abhandlung thatsächlich nur von streng historischen Gesichtspunkten aus geschrieben, oder ob und inwiefern wir in den betreffenden Ausführungen den Ausdruck seiner eigenen Lehrmeinung zu erblicken haben.

Um dies zu thun, möge es gestattet sein, etwas weiter auszuholen und auf diese Weise zugleich das, was früher bereits nach dieser Seite hin über die Schriften Alberts gesagt wurde [1]), zu ergänzen. Denn noch immer wird über diese verwickelte Frage von manchen mit einer überraschenden Nichtkenntnis der Verhältnisse gesprochen [2]). Wir werden daher zunächst generell erörtern, wann wir eine seiner Schriften als für seinen eigenen Standpunkt maßgebend heranziehen dürfen und wann nicht, und sodann auf Grund des gefundenen Resultates eigens bezüglich der uns hier interessierenden Abhandlung entscheiden.

In erster Linie werden wir uns die Frage vorzulegen haben, ob Albert nicht selbst in irgend einer seiner zahlreichen Schriften uns über diesen Punkt orientiert und den nötigen Aufschluß darüber gibt, in welchen seiner Abhandlungen er seine eigene Anschauung vorträgt und in welchen er ausschließlich referiert. In der That liegen uns in dieser Hinsicht zwei Stellen vor, die uns daher auch als Ausgangspunkt für die folgende Untersuchung dienen sollen. Am Schlusse der *Politik* erklärt Albert nämlich, daß er in den philosophischen Schriften nur die Lehre der Peripatetiker, so gut er könne, wiedergebe, daß er in ihnen aber nicht seinen eigenen Standpunkt vertrete [3]). In gleicher

[1]) S. I. Teil S. 2 ff.

[2]) Z. B. jüngst in den Annales de philosophie chrétienne, 3e sér. t. IV p. 657.

[3]) L. VIII. c. 5. p. 500 b: Nec Aristoteles dicit de se hoc, sed recitat qualiter tales gentes politias suas ordinaverunt. Nec ego dixi aliquid in isto libro, nisi exponendo quae dicta sunt, et rationes et causas adhibendo. Sicut enim in omnibus libris philosophicis (Jammy: physicis) nunquam de meo dixi aliquid, sed opiniones Peripateticorum quanto fidelius potui exposui. Daß „physicis“ auf keinen Fall zn lesen ist, ergibt sich schon aus dem Umstande, daß die *Libri politicorum* auch nicht als physikalische Schrift im weiteren Sinne d. h. als naturwissenschaftliche aufgefaßt werden könnte, wie sie ja auch in dem Index der Libri scientiae naturalis, den Albert Phys. l. I. t. 1. c. 4.

Weise äußert er sich in *De Somno et vigilia*[1]; er fügt hier nur noch hinzu, man möge seine eigene Ansicht, falls man sie zu hören wünsche, in den theologischen Werken suchen.

Wären diese Erklärungen wörtlich zu verstehen, so würden wir bei der Fixierung der Lehre Alberts ausschließlich auf die *Summa theologiae* und die *Sentenzenkommentare* angewiesen sein. Daß wir indessen jene Worte keineswegs streng wörtlich aufzufassen haben, zeigt uns schon der Umstand, daß die *Summa de creaturis* bzw. der speziell für uns in Betracht kommende Teil, die *Summa de homine,* die unmöglich unter die theologischen Abhandlungen zu rechnen ist, unter allen Umständen herangezogen werden muß. Denn diese Schrift stellt unter den gesamten Werken des Philosophen neben der *Summa theologiae* die relativ selbständigste und unter den philosophischen zweifellos die reifste dar, insofern Albert in der „*Summe über den Menschen*" sich nicht, wie dies sonst geschieht, zum Interpreten einer bestimmten, mehr oder minder stark hervortretenden einzelnen Gedankenrichtung macht, sondern in ihr, soweit es ihm eben möglich ist,

---

p. 5b ff. (Vgl. S. 306. Anm. 3) aufstellt, nicht erwähnt werden. Das Heranziehen einer Handschrift erweist sich hier als überflüssig, da die Lesart „*physicis*" in diesem Falle einfach sinnlos ist. Daß statt dessen „*philosophicis*" zu lesen ist, ergibt sich nicht nur aus der Erwägung des Sinnes der vorliegenden Stelle, sondern auch daraus, daß bei anderer Gelegenheit, nämlich in *De somno et vigilia,* infolge falscher Auflösung statt „philosophicis" ebenfalls „physicis" gesetzt ist, wie in der folgenden Anmerkung auf Grund von Handschriften gezeigt wird. Letztere heranzuziehen, war hier deshalb geboten, weil ja *De somno et vigilia* sehr wohl als naturwissenschaftliche Schrift zu bezeichnen ist.

[1]) T. 1. c. 12. p. 103 b. Zur Richtigstellung des Textes sind zwei Handschriften der Münchener Staatsbibliothek, I. cod. Monac. lat. 8001. fol. 72v col. b (s. XIII. oder frühes XIV.) und II. cod. Monac. lat. 6993. fol. 209v col. a (s. XV.) herangezogen worden. Hiernach ist zu lesen: Philosophica (Jammy: Physica) enim tantum suscepimus dicenda plus secundum sententiam prosequentes (Jammy: persequentes) ea, quae intendimus, quam etiam ex nostra sententia (Jammy: scientia) aliquid velimus inducere; si quid enim forte propriae opinionis habemus (Jammy: haberemus), in nostris (omm. II und Jammy) theologicis magis quam in philosophicis (Jammy: physicis). Deo volente, a nobis proferetur. Die Kollationierung ergibt somit auch hier, daß Albert nicht nur nicht die naturwissenschaftlichen Schriften als für seine eigene Ansicht unmaßgeblich ablehnt, sondern daß er sich vielmehr auf alle philosophischen Schriften bezieht; denn die Lesart I: ph'icis ist für gewöhnlich in „philosophicis" aufzulösen, die Lesart II: phophicis kann nur „philosophicis", nicht aber „physicis" heißen.

die aristotelischen und neuplatonischen Elemente mit den augustinisch-christlichen in synthetischer Weise in Einklang zu bringen sucht. Noch von keinem Forscher ist daher auch gezweifelt worden, daß diese Schrift ganz besonders für die Darstellung der Lehre Alberts in Betracht kommt, selbst auch von denen nicht, welche die gesamten paraphrasierenden und reproduzierenden Werke als für seine eigene Ansicht völlig unmaßgeblich zurückweisen. Es möge im Anschluß hieran gleich betont werden, daß letztere, da sie trotz der Mahnung Alberts, nur in den theologischen Schriften seine Anschauung zu suchen, zu Gunsten der *Summa de homine* eine Ausnahme machen, sich selbst das Recht nehmen, auf Grund jener Erklärungen sämtliche kommentierende Abhandlungen als für die Darstellung seiner Lehre nicht in Betracht kommend von vornherein abzulehnen. Denn, wie schon bemerkt, Albert sagt ja nicht bloß, daß man nicht in den Kommentaren seine eigene Anschauung suchen möge, sondern erklärt ganz allgemein, daß er in keiner der philosophischen Schriften irgendwo seine Meinung ausgesprochen habe.

Indessen, was gibt uns aber das Recht, jene beiden Erklärungen Alberts anders als wörtlich aufzufassen? Um auf diese Frage die richtige Antwort zu finden, müssen wir zunächst versuchen, uns über die näheren Umstände und Gründe, welche jene eigenartigen Bemerkungen veranlaßt haben dürften, klar zu werden.

Man kann wohl annehmen, daß Albert bei der Abfassung der kommentierenden Schriften ursprünglich lediglich historische Zwecke im Auge hatte, daß er die Lehre der Peripatetiker rein objektiv, so wie er sie selbst vom Standpunkt des Aristotelikers aus für richtig hielt, darstellen wollte. Die Art und Weise, wie er seinen Plan ausführt, die vielfachen Bemerkungen rein subjektiver Natur, das Interesse, das er gerade bei einzelnen, ihm besonders naheliegenden Gegenständen zeigt, die Heftigkeit gegenüber gewissen Gegnern, z. B. gegenüber Alexander Aphrodisiensis, die mit der Ruhe des objektiven Kritikers auf das schärfste kontrastiert, und nicht zum wenigsten der Umstand, daß er da, wo es sich um ganz besonders wichtige Erörterungen, wie über das Wesen des Intellektes handelt, gegenüber den Anschauungen

anderer ausdrücklich auf die seine aufmerksam macht[1]), alles dies läßt zur Genüge erkennen, daß es ihm nicht ganz gelungen ist, die beabsichtigte Objektivität konsequent durchzuführen. Und zwar ist dies bezüglich der einzelnen Punkte, je größer die Kontroverse, um so weniger der Fall. Durch das große Interesse, das er fast bei jedem der von ihm behandelten Gegenstände zeigt, wird er auch da, wo er nicht ausdrücklich darauf hinweist, verleitet, seine eigene Ansicht in das Referat hineinfließen zu lassen. Daher kommt es, daß er bei der Entwickelung dessen, was er ursprünglich nur historisch wiedergeben wollte, zugleich die eigene Lehre klärt und somit Subjektives und Objektives verbindet. Dies konnten wir insbesondere bei der Besprechung einer Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung im vorigen Abschnitt deutlich erkennen.

Da aber dem enormen Fleiße, mit dem Albert das gewaltige, ihm zur Verarbeitung vorliegende Material gesammelt, nicht eine ebenso große Schärfe und Sicherheit in der kritischen Beurteilung des Stoffes entspricht, so kommt es vor, daß er häufig im Anschluß an die Araber Anschauungen entwickelt, die mit der Lehre der Kirche nicht in Einklang zu bringen sind. Und zwar finden sich derartige Abweichungen nicht nur, wie man allgemein bisher angenommen zu haben scheint, in den Paraphrasen allein, sondern auch in der selbständig geschriebenen, von allen Forschern für die Darstellung der Lehre unseres Philosophen herangezogenen *Summa theologiae,* was als deutlicher Fingerzeig dafür gelten kann, daß diese Verstöße unserem Scholastiker mehr oder minder unbewußt unterlaufen sind. So wird auch hier z. B., wie früher bereits hingewiesen wurde, die Intelligenz ganz in der Weise Avicennas als Formspenderin, als Prinzip des natürlichen Geschehens sowohl wie des intellektuellen Erkennens charakterisiert, allerdings aber, wie aus dem Zusammenhang klar hervorgeht, mit Gott selbst identifiziert[2]). Auch in der *Summa de homine* treten spezifisch neuplatonisch-arabische Anschauungen mitunter scharf hervor, so z. B. im Kapitel über die prophetischen Träume[3]). Über das Bedenkliche der Intelligenzen

[1]) S. S. 5. Anm. 3. — [2]) Vgl. die betreffenden Stellen S. 76. Anm. 1.
[3]) Q. 47—50. p. 235—242.

lehre sucht er sich in dieser Schrift durch die Erklärung hinwegzuhelfen, daß er unter den Intelligenzen die Engel verstehe [1]). Während es sich in diesen Fällen aber nur um einzelne Sätze oder kürzere Ausführungen handelt, deren Inhalt Bedenken erregen kann, finden sich in anderen Werken hingegen große Partien, die von diesem Gesichtspunkte aus zu beanstanden sind. Auf solche Fälle beziehen sich jene vorhin erwähnten Bemerkungen, wo uns Albert versichert, er teile in dem Vorausgegangenen bzw. dem Folgenden lediglich die Ansichten anderer mit. Hier tritt eben der Widerspruch der philosophischen Lehre gegenüber dem christlichen Empfinden derart stark hervor, daß er sich dessen auch selbst bewußt geworden ist. So will er durch jene Bemerkung in *De somno et vigilia* der Verantwortung für das, was er im Vorausgegangenen vom Standpunkt des neuplatonischen Arabismus aus über Traumdeutung und Weissagung ausgeführt hat, entziehen, sich gleichsam Generalabsolution für alle eventuell begangenen Verstöße erteilen und Indemnität sichern. In ähnlicher Weise macht er am Schluß der Schrift *De causis et processu universitatis* [2]), in deren zweitem Buche er den pseudo-

[1]) S. de hom. q. 47 p. 240 b: Dicandum, quod in somniis fiunt revelationes ab intelligentiis, quae dicuntur angeli. In ähnlicher Weise wird auch a. a. O. q. 5. a. 4. p. 46 b „angeli" und „intelligentiae" synonym gebraucht. Das Nämliche thut Thomas S. th. I. q. 79. a. 10: In quibusdam tamen libris de arabico translatis substantiae separatae quas nos angelos dicimus, intelligentiae vocantur. An einer anderen Stelle spricht Albert sich wieder für das Gegenteil aus. Sent. l. II. d. 3. a. 3. p. 37 a bemerkt er: consentio in hanc partem, quod angelus non sit idem quod philosophi intelligentiam esse dixerunt nec etiam dico esse intelligentias . . . quia mihi videtur, quod catholice hoc poni non potest. Auch hält Albert, soweit uns bekannt, durchweg an der alten, auch von Arabern übernommenen Lehre fest, daß die Gestirne von den Intelligenzen — an deren Stelle auch an einzelnen Orten die Engel gesetzt werden — ihre Bewegung erhalten. So äußert er sich S. de hom. q. 4. a. 3. p. 25 b in einer Weise, die auch noch in anderer Hinsicht, nämlich für den Einfluß des *Liber de causis*, bedeutungsvoll ist: si sancti contradicunt hic dictis philosophorum, non erit contradictio in re, sed in nomine tantum; non enim contra sanctos est nec catholicam fidem, angelos aliquos Deo subservire in hoc quod movent sphaeras ad generationem et complexionem inferiorum. Quod autem sic intelligentia pura moveat motores sphaerarum influendo bonitates et illi moti moveant ulterius naturalem productionem rerum, patet ex secunda propositione *Libri causarum*.

[2]) L. II. c. 24. p. 655 b. Nach v. Hertling, a. a. O. S. 36. Anm. 2. lautet die Stelle handschriftlich richtig gestellt folgendermaßen: Eligat ergo

aristotelischen *Liber de causis* paraphrasiert, also rein neuplatonische Gedanken ausspricht, darauf aufmerksam, daß er dem beständigen Drängen der Ordensgenossen willfahrend, die Auffassung der Peripatetiker wiedergegeben habe, und nun sich ein jeder aus ihnen entnehmen könne, was ihm gut dünke. Noch charakteristischer aber ist es, wenn er in der *Metaphysik* am Anfang [1]) und am Ende [2]) der Abhandlung über die Intelligenzen, über welche er ebenfalls von speziell neuplatonischen Gesichtspunkten aus handelt, bemerkt, daß das, was er von nun an entwickle, nicht seine eigene Ansicht enthält, wie er denn überhaupt in keinem der *Libri naturalium* seine eigene Meinung geäußert hätte, sondern daß er nur die Lehre der Peripatetiker über diese Wesenheiten d. h. die Intelligenzen darlegen wolle. Wir erkennen hier auf das deutlichste, daß Albert gerade bei dem Teile seiner Schrift, der in seiner ganzen Anlage dem christlichen Dogma widerspricht, besondere Vorsicht für geboten hält. Um aber für Verstöße, die ihm eventuell in dem übrigen Teile der Schrift unterlaufen sind, nicht verantwortlich gemacht werden zu können, macht er noch eine entsprechende Bemerkung am Schluß des ganzen Werkes [3]).

Bei anderen Schriften wiederum finden wir diese Vorsichtsmaßregel nicht beobachtet. Daher konnte es leicht möglich sein, daß seine Gegner einzelne seiner Erörterungen herausgriffen, in denen dem christlichen Standpunkt widerstreitende Lehren enthalten waren, auf Grund derselben seine Rechtgläubigkeit in Zweifel zogen und so eine Fehde unangenehmster Art gegen ihn er-

unusquisque quod vult. Ea enim, quae dicta sunt, secundum Peripateticorum rationes determinata sunt et non assertionibus nostris inducta et assiduis postulationibus sociorum nostrorum potius extorta quam impetrata.

[1]) L. XI. (entsprechend Arist. Metaph. Λ oder XII) t. 2. c. 1. p. 364 b: In his autem, quae deinceps dicemus, nemo arbitretur, quod aliquid dicamus de nostra intentione, sicut nec diximus in aliquo librorum naturalium, sed tantum declarabimus opiniones Peripateticorum de istis substantiis, relinquentes aliis iudicium, quid verum, quid falsum sit de his, quae inducuntur.

[2]) A. a. O. t. 3. c. 7. p. 410 b: . . . sed sicut nos in antehabitis protestati sumus, nos istas positiones non prosequimur, quia non suscepimus in hoc negotio explanare nisi viam Peripateticorum.

[3]) L. XIII. t. 2. c. 4. p. 448 b: Hic igitur sit finis disputationis istius, in qua non dixi aliquid secundum opinionem meam propriam, sed omnia dicta sunt secundum positiones Peripateticorum.

öffneten[1]). Betrachten wir von diesem Gesichtspunkte aus das, was er an jener Stelle der *Politik*, auf die schon verwiesen wurde[2]), noch weiter ausführt, so wird der Sinn der sonst unverständlichen Worte sofort klar. Aus der ungewöhnlichen, fast an die Selbstverteidigung des Wilhelm von Conches[3]) erinnernden Heftigkeit, mit der Albert sich hier ausspricht, kann man mit Sicherheit schließen, daß Angriffe unliebsamster Art, wie wir sie soeben angedeutet haben, unserem Philosophen noch frisch in der Erinnerung sind und er bei dieser Gelegenheit erwidert. Der Schwere der Anklage entspricht die Schärfe der Antwort. Er wirft seinen Gegnern vor, daß sie selbst vor Faulheit starrend, einen Trost für ihre eigene Trägheit darin suchten, daß sie die Schriften anderer tadelten und herabsetzten; er vergleicht sie mit denen, die den Sokrates getötet, den Plato und Aristoteles vertrieben hätten. Um ihnen ein für allemal die Waffe zu ähnlichen Angriffen zu entreißen, hält er ihnen entgegen, daß er in den philosophischen Schriften seine eigene Lehrmeinung überhaupt nicht vertrete. Damit deckt sich dann die Erklärung in *De somno et vigilia*[4]), wo er außerdem noch hinzufügt, seine eigene Ansicht möge man nur in den theologischen Schriften suchen. Wir erkennen jetzt, daß es Albert bei jenen Bemerkungen in erster Linie darauf ankommt, sich völliger Indemnität für alle jene Verstöße gegen die Lehre der Kirche zu sichern, die ihm irgendwo in den philosophischen Schriften passiert sind. So ist es uns auch verständlich, wenn er hierbei aus allzu großer Vorsicht weiter geht, als es notwendig ist, und bemerkt, daß er in den philosophischen Abhandlungen überhaupt nicht seine eigene Lehre vertrete.

Hieraus aber ergiebt sich für uns als Konsequenz, daß wir,

[1]) Damit hängt sicherlich zusammen, wenn Heinrich von Gent bezüglich Alberts bemerkt: Ut salva pace eius dictum sit, sicut a quibusdam dicitur, dum subtilitatem saecularis philosophicae nimis sequitur, splendorem aliquantulum theologiae puritatis obnibulat *(De script. eccles.* c. 43 bei Fabricius *Biblioth. Eccles.* Hamburg 1718 p. 135; zitiert von M. Huet, *Recherches historiques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand,* Gant et Paris 1838, p. 85. S. Ch. Jourdain, *La philosophie de St. Thomas.* P. I. Paris 1858. p. 55.

[2]) S. S. 295.

[3]) Philosophia mundi I, 23. Migne. P. L. 172. p. 56.

[4]) S. S. 296 Anm. 1

ohne dem Autor zu nahe zu treten, zur Ergänzung der in der *Summa de homine* und der *Summa theologiae* behandelten psychologischen Lehren getrost die Paraphrasen insoweit heranziehen können, als ihr Inhalt nicht gegen den christlichen Standpunkt prinzipiell verstößt. Und daß wir in diesen Fällen auch nicht im mindesten im Widerspruch mit Alberts eigener Auffassung handeln, sondern daß unser Verfahren durchaus korrekt ist, dies zeigt uns wieder der Umstand, daß er sich selbst in den Schriften, deren selbständiger Charakter über jeglichen Zweifel erhaben ist, gelegentlich auf seine Ausführungen in den kommentierenden Schriften beruft. Haben wir bereits in anderem Zusammenhang eine Reihe von Belegen hierfür gegeben [1]), so sei hier noch darauf hingewiesen, daß selbst diejenige Paraphrase, hinsichtlich deren Albert wiederholt aufmerksam macht, man möge in ihr nicht den Ausdruck seiner eigenen Lehrmeinung suchen [2]), nämlich die *Metaphysik*, auch so weit herangezogen werden kann, als in ihr nicht mit dem christlichen Dogma unvereinbare Ansichten vertreten werden d. h. also bis auf die Kapitel, in denen über die Intelligenzen gehandelt wird; denn unser Scholastiker beruft sich ja selbst ausdrücklich in der *Summa de homine* [3]) auf eine Entwicklung in jenem vorderen Teile der *Metaphysik*.

Nach dieser allgemeinen Voruntersuchung haben wir nunmehr die Entscheidung darüber zu fällen, ob *De intellectu et intelligibili* für die Kenntnis der eigenen Auffassung Alberts maßgebend ist oder nicht. Ein Ausspruch, durch den er wie z. B. in der *Metaphysik* davor warnt, in dem Vorgetragenen seinen eigenen Standpunkt zu erblicken, ist nicht vorhanden. Es ist ferner zu sagen, daß er jene neuplatonisch-arabischen Lehren, auf die wir bereits kurz hingewiesen haben, entwickelt,

[1]) S. S. 6 f.

[2]) S. S. 300.

[3]) Q. 16. a. 3. p. 87 b: Ad alia omnia quae obiiciuntur per Aristotelem contra datorem formarum in generatione, concedimus de plano, sicut enim habetur in VII. *primae philosophiae*, idem numero non potest esse a duobus agentibus immediate. Der eventuelle Einwand, daß Albert sich hier auf die Metaph. des Aristoteles und nicht auf seine Libri metaphysicorum bezieht, fällt in sich zusammen, da er ja in seinem Kommentar in allererster Linie die Lehre des Aristoteles selbst fixieren will.

ohne sich des Gegensatzes, in welchem sie zum dogmatischen Christentum stehen, bewußt zu sein. Dies beweist wohl am besten der Umstand, daß wir sie auch in seinen theologischen Schriften erwähnt finden. Gehen wir auf diesen Punkt noch des näheren ein. Da Albert in *De intellectu et intelligibili* im Gegensatz zu den betreffenden Ausführungen in *De anima* und der *Summa de homine*, wo er über die intellektuelle Erkenntnis handelt, zum Zustandekommen derselben schlechthin eine Erleuchtung des menschlichen Geistes durch eine Ausstrahlung der intelligentia prima annimmt, ferner dieselbe als Quell und Ursprung aller Intelligibilität, die Vereinigung mit ihr als das höchste Ziel des Intellektes hinstellt, alle Erkenntnis von ihr ausgehen und zu ihr hingehen läßt, so wird die erste Frage, die wir uns in dieser Hinsicht vorzulegen haben, die sein, ob unter der prima intelligentia, der eine so hohe Bedeutung für die gesamte Erkenntnis beigelegt wird, Gott oder aber der aus der Gottheit erst hervorgegangene *νοῦς* im Sinne Plotins oder die zehnte in der Reihe der Intelligenzen, die sog. intelligentia agens der Araber, gemeint ist. Die Beantwortung dieser Frage ist eine sehr schwierige und heikele. Nur auf Grund der Lektüre dieser Abhandlung allein eine richtige Entscheidung zu treffen, wäre unmöglich, wiewohl sie uns selbst schon einzelne Kriterien liefert: nur die Kenntnis der gesamten Ausführungen Alberts über den Gegenstand, das Vergegenwärtigen des von ihm angewandten wissenschaftlichen Verfahrens überhaupt verhilft uns dazu, daß wir schließlich Klarheit gewinnen. Es ergibt sich — man kann wohl sagen — mit Sicherheit, daß, so sehr auch der Eindruck, den man durch die betreffenden Enwicklungen in *De intellectu et intelligibili* allein gewinnt, dagegen spricht, unter der prima intelligentia ebenso wie in den übrigen Schriften [1]) nichts anderes als Gott verstanden ist.

Am meisten Bedenken erregt die Stelle, wo Albert von dem göttlichen Licht sagt, daß es durch keinen Namen bezeichnet werden könne, daß es sich nur in dem von ihm Verursachten offenbare und daß dies zuerst bei der Intelligenz geschehe,

---

[1]) Vgl. S. 75 ff.

die das zuerst von ihm Verursachte sei [1]). Also, scheint es offenbar, ist die Intelligenz im Sinne Plotins gemeint und damit die ganze Frage ohne weiteres entschieden. Die erwähnte Stelle ist in der Tat derart bestechend und irreführend, daß der Verfasser auf Grund derselben sich im ersten Teil seiner Schrift auch in diesem Sinne ausgesprochen hat [2]). Gegen eine solche Auffassung spricht zunächst folgendes: Als den Ausgangspunkt aller Erkenntnisfähigkeit bestimmt Albert im Anfang seiner Abhandlung die „prima causa" [3]), als das erhabenste Endziel des menschlichen Denkens und Erkennens die Vereinigung mit der Gottheit [4]). Die erste Ursache und Gott müssen ihm daher identisch sein, auf diesem Gedanken basiert ja die ganze Schrift. Nun aber wird ausdrücklich auch die prima intelligentia als die prima causa bezeichnet [5]). Da die prima causa Gott ist, so kann mit der intelligentia prima eben auch nur Gott gemeint sein. Wie kann Albert sich dann aber so widersprechen, daß er die Intelligenz auch als primum causatum bestimmt! Zunächst ist zu bemerken, daß, wenn ein Widerspruch gegenüber dieser Stelle wirklich vorhanden wäre, sich für uns, die wir an das Vorkommen von schwerwiegendsten Widersprüchen aller Art bei ihm bereits gewöhnt sind, deshalb noch lange nicht ergäbe, daß in den übrigen Teilen der Schrift die prima intelligentia nicht trotzdem als die prima causa auffaßt. Aber ein Widerspruch liegt, die Stelle vom Standpunkte Alberts betrachtet, gar nicht vor. Er spricht, was sehr leicht zu übersehen ist, bei der betreffenden Stelle immerhin nicht von der prima intelligentia, sondern nur von der intelligentia. Damit aber ist — er handelt von dem Aufsteigen des durch das Licht der Intelligenzen gestärkten und erhellten menschlichen Intellektes — die intelligentia cae-

[1]) De int. et int. l. II. t. unic. c. 9. p. 260a: In illo autem lumine (scilicet intelligentiarum) confortatus consurgit intellectus in lumen divinum, quod nomen non habet et inenarrabile est, quia proprio nomine non innotescit; sed ut recipitur, innotescit; et primum, in quo recipitur, est intelligentia, quae est primum causatum.

[2]) S. 4. 75 f.

[3]) Vgl. L. I. t. 1. c. 2. 3. p. 240 f.

[4]) L. II. t. un. c. 9. p. 259b f.

[5]) A. a. O. c. 1. p. 252b: Intelligentia (sc. prima) autem quae indivisibilis est et simplex substantia et essentia, cum ipsa sit causa prima etc.

lestis d. h. die niederen Intelligenzen, die Gestirngeister, gemeint. Es steht somit nichts entgegen, daß unter Gott auch hier die prima intelligentia verstanden wird.

Gegen die Benützung der Abhandlung für die Fixierung der Lehrmeinung Alberts kann auf Grund eben dieser Stelle ferner eingewandt werden, daß er sich hier den pantheistischen Gottesbegriff des Neuplatonismus zu eigen macht. Hier müssen wir uns aber daran erinnern, daß er bei der Herübernahme fremder Anschauungen, namentlich seitens der arabischen Peripatetiker in der kritiklosesten und naivsten Weise verfährt. Mit der neuplatonischen Ausdrucksweise verbindet er in diesem Fall nicht im mindesten auch den neuplatonischen Sinn, wie wir in diesem Falle auch sofort beweisen können. Die betreffende Stelle befindet sich ihrem Inhalt nach in gänzlicher Übereinstimmung mit der des *Liber de causis*, in welcher über die Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens gehandelt wird. Diese letztere wird wörtlich in die *Summa theologiae* aufgenommen und mit einem augustinischen Gedanken unmittelbar verbunden [1]).

Weiter ist anzuführen, daß Albert auch in theologischen Schriften das Wirken und Walten Gottes zuweilen in neuplatonischer Art schildert, daß er hier Gott nicht nur als Intelligenz, sondern in ausdrücklicher Berufung auf Avicenna sogar als dator formarum bezeichnet [2]). Wiederholt lehrt er dort auch, wie wir im Verlauf dieses Abschnittes noch hören werden, daß der göttliche Intellekt ausstrahlt über den menschlichen und ihn beim Erkennen erleuchtet, daß der in der Seele vorhandene sich mit der intelligentia divina und der intelligentia angelica verbin-

[1]) I. t. 3. q. 13. m. 1. p. 30b sel: Et quod dicitur in *Libro de causis* (Bardenhewer § 5. p. 168): Causa prima est super omne quod nominatur, quoniam non pertinet ei diminutio. Et haec est propositio vige-ima prima; et in hac propositione dicit (sc. Philosophus): Causa prima superior est narratione; et ideo deficiunt linguae a narratione eius. nisi esse dicamus narrationem eius quoniam ipsa est super omnem causam et non narratur nisi per causas secundas, quae illuminantur lumine primae causae. Dicimus ergo, quod notitio intellectus creati et humani Deus et substantia divina attingitur per simplicem intuitum et diffunditur intellectus in ipso per intuitionis considerationem, sed non capitur per comprehensionem. Et hoc vult dicere Augustinus in *Libro de videndo Deum ad Paulinam:* Videre Deum possum, comprehendere vero minime. — [2]) S. I. T. S. 76.

den kann. Daß Albert die neuplatonischen Anschauungen in *De intellectu et intelligibili* s. z. s. bona fide entwickelt, beweist schließlich auch der Umstand, daß er in einer Schrift, in der wir ohne jeglichen Zweifel den Ausdruck seines eigenen Standpunktes zu erblicken haben, im *Libellus de unitate contra Averroistas*[1]), ausdrücklich auf das zweite Buch in *De intellectu et intelligibili* verweist, welches in bewußter Hinsicht am meisten unser Bedenken wachruft.

Wenn wir somit mit vollem Recht die Überzeugung zu vertreten glauben, daß Alberts subjektive Meinung seiner Zeit zu dem Niedergeschriebenen nicht im Widerspruch stand, so werden wir doch diejenigen Teile der Schrift wenigstens, in denen jene erwähnten Lehren entwickelt werden, zur Fixierung seiner eigenen Auffassung nicht heranziehen dürfen. Denn es handelt sich gerade auch hier wieder um jene neuplatonisch-arabischen Lehren über das Wirken der Intelligenzen u. s. w., die er auch im letzten Teile der Metaphysik vorträgt, um derenwillen er jene bekannte Erklärung abgiebt, nur die Lehre der Peripatetiker vorgetragen zu haben. Mehrere Male verweist Albert selbst auf seine Ausführungen in der *Metaphysik*[2]); gemeint aber sind damit gerade diejenigen Partien, bezüglich deren er aufs nachdrücklichste betont, daß er in ihnen nur über die Ansichten anderer referiert habe. Auch würde eventuellen Angriffen gegenüber Albert selbst geltend gemacht haben, daß *De intellectu et intelligibili* zu den *Libri naturales*[3]) gehöre, in denen man ja, wie er

[1]) C. 6. p. 233b: Et hoc est, quod verius de intellectu dici potest et natura ipsius; et disputavimus de hoc latius in *Libro de perfectione animae*, qui secundus est in *Libro de intellectu et intelligibili*.

[2]) L. II. t. un. c. 1. p. 252b: Dicimus ergo supponentes ex his, quae in ultima parte *primae philosophiae* demonstrantur, omnes formas ab intelligentia prima universaliter materiam ambiente dari materiae. A. a. O. c. 9. p. 259b: Quod enim intellectus lumini suo applicantur, patet per motum quem faciunt, quia nullatenus moverent orbes nisi tales fierunt ad lumen primae causae applicationes. Hoc autem longum est hic demonstrare; sed a prima philosophia hoc hic supponatus.

[3]) Gelegentlich der Einteilung der *scientia naturalis* in ihre verschiedenen Unterabteilungen Phys. l. I. t. 1. c. 4. p. 56 f. finden wir auch *De int. et int.* als einschlägiges Werk angeführt. Für das Bestreben Alberts zu systematisieren hochcharakteristisch sei diese Einteilung, insbesondere die uns interessierende über die *scientia de animalibus*, sowie die Namen der

an anderer Stelle ausdrücklich hingewiesen, keine Entwicklung seines eigenen Standpunktes zu erblicken habe. Es ist klar, daß der Inhalt dieser Abhandlung sehr leicht mißverstanden werden und so zu den schärfsten Polemiken auf die religiösen Anschauungen Alberts Anlaß geben konnte. So beziehen sich auf sie jene Erklärungen, durch die er sich in dieser Hinsicht zu stützen sucht, ganz besonders. Wenn anders wir uns nicht mit dem ausdrücklichen Wunsche ihres Verfassers selbst in Widerspruch setzen wollen, so darf *De intellectu et intelligibili* folglich nicht zur Feststellung der eigenen Lehre Alberts verwertet werden.

Deshalb soll indessen diese Schrift in unserer Darstellung keineswegs unberücksichtigt bleiben. Denn diese Schrift enthält eine Reihe höchst interessanter Auseinandersetzungen über das intellektuelle Erkennen, über die verschiedenen Grade und Stufen der Vernunfterkenntnis, die abgerundetste und vollständigste Besprechung der verschiedenen Intellekte, wie wir sie in keiner

---

Schriften, in denen Albert über diese im einzelnen gehandelt haben will, kurz wiedergegeben. Die Naturwissenschaft zerfällt in die Wissenschaft vom beweglichen einfachen Körper *(Physica, De caelo et mundo, De generatione et corruptione)*, in die vom beweglichen, einfachen, Zusammensetzung bewirkenden Körper *(Libri metheorum)* und in die vom Zusammengesetzten und vermischten Körper. Letztere hat zu handeln

- A. vom unbeseelten *(De mineralibus)*,
- B. vom beseelten Körper und demnach
  - I. von der Seele,
    - a. von der Seele an und für sich *(De anima)*,
    - b. von ihren Thätigkeiten,
      - 1. die sie ihrem Wesen nach verrichtet: von den Lebensthätigkeiten *(De causa vitae et mortis, De causa longitudinis vitae)*,
      - 2. die sie ihrem Vermögen nach ausübt,
        - α) den vegetativen Funktionen: Ernährung *(De nutrimento)*, Wachstum und Zeugung *(De generatione)*.
        - β) den sinnlichen Funktionen:
          - αα) der Wahrnehmung *(De somno et vigilia, De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia)*,
          - ββ) den Bewegungen, sowohl denjenigen, die allen Lebewesen gemeinsam sind *(De motibus animalium)*, wie denen, die nur mit Lungen ausgerüsteten zukommen *(De respiratione et inspiratione)*.
        - γ) den intellektuellen Funktionen *(De intellectu et intelligibili)*.
  - II von dem belebten vegetativen und animalen Körper *(De vegetabilibus, De animalibus)*.

der übrigen Schriften wiederfinden. Dann aber zeigt sie uns auch in vorzüglichster Weise, in wie hohem Maße unser Polyhistor mit den Anschauungen, welche die Araber über das Wesen und den Prozeß der intellektuellen Erkenntnis vertraten, vertraut ist. Die genaue Entwicklung des Inhaltes von *De intellectu et intelligibili* dürfte ferner dadurch als geboten erscheinen, daß wir in den übrigen Schriften, auch in der *Summa theologiae,* im *Kommentar zu Sentenzen* und der *Summa de homine* nicht selten Stellen — wir wiesen bereits auf solche hin — mit mehr oder minder neuplatonisch-arabischem Charakter finden, die erst durch das, was in dieser Abhandlung ausgeführt wird, ihre volle Erklärung und Beleuchtung erhalten. Endlich aber ist noch besonders hervorzuheben, daß, wenn wir auch eine Reihe von Abschnitten in *De intellectu et intelligibili* für die Feststellung der Lehre Alberts als ungeeignet halten, doch hingegen bezüglich einer Anzahl von Kapiteln nicht das geringste hindert, hier den Ausdruck der eigenen Ansicht Alberts zu erblicken; denn sie enthalten nichts, was auch nur irgendwie den Gegnern Anlaß geben konnte, unseren Scholastiker antichristlicher Anschauungen zu beschuldigen. Dies ist vor allem der Fall bei den Darlegungen über das Objekt des Intellektes, das Intelligibele, bei der Einteilung der Intellekte, bei den Untersuchungen über das Wesen des intellectus possibilis, formalis und principiorum. Obwohl er in diesen Ausführungen sich in den Geleisen der aristotelisch-peripatetischen Lehre hält, so erschien es doch nur ratsam, auf diese bereits im ersten Teil unserer Schrift nur gelegentlich kurz zu verweisen, nicht aber näher einzugehen, da die Schrift *De intellectu et intelligibili* ein in sich gänzlich abgeschlossenes Ganze darstellt und es am zweckmäßigsten erschien, möglichst im Zusammenhang über diese zu referieren.

Was die weiteren Schriften anlangt, in denen Albert vorwiegend als Neuplatoniker spricht, so wäre noch *De causis et processu universitatis* zu erwähnen. Wegen ihres ausgesprochenen neuplatonischen Charakters richten sich auf sie nicht weniger jene Erklärungen Alberts als wie auf die letzten Teile der *Metaphysik* selbst und auf *De intellectu et intelligibili.* Ein besonderer Grund, auf sie näher einzugehen, liegt nicht vor.

Die Quellen Alberts in De intellectu et intelligibili.

Die Schrift *De intellectu et intelligibili* finden wir unter jener Sammlung von Abhandlungen vor, welche den Titel *„Parva naturalia“* trägt. Da die übrigen Aufsätze, die wir hier vorfinden, zumeist Paraphrasen von gleichnamigen aristotelischen Untersuchungen sind, so ergibt sich die Frage, warum Albert sie gerade in diesen Schriftenkomplex aufgenommen hat. Mit deren Beantwortung aber wird, wie wir sehen werden, zugleich auch auf die Frage nach den Quellen und Vorlagen eingegangen, die Albert für *De intellectu et intelligibili* benutzt hat.

Er selbst erklärt uns in der Einleitung [1]), er wolle den Spuren des Fürsten aller Philosophen folgen; das Buch, welches dieser über die zu behandelnde Materie geschrieben, sei ihm allerdings nicht zu Gesicht gekommen, indessen habe er die sehr zahlreichen Abhandlungen seiner vielen Schüler, welche den gleichen Gegenstand erörterten, gelesen; zuweilen werde er auch insoweit den Plato heranziehen, als dessen Lehre mit den Ansichten der Peripatetiker nicht im Widerspruch stünde. Aus dieser Bemerkung erhellt, daß unser mittelalterlicher Forscher bei der Behandlung des vorliegenden Gegenstandes thatsächlich bestrebt war, in den Bahnen des Aristoteles zn bleiben, daß er nur solche Anschauungen wiedergeben wollte, die dem Geiste der peripatetischen Lehre entsprechen. Auch zeigt uns dies der Umstand, daß er das von ihm in *De anima* Ausgeführte ausdrücklich als Grundlage seiner hier geführten Untersuchung bezeichnet [2]), sowie, daß er bei einzelnen Punkten auf die entsprechenden eingehenden Erörterungen in der erwähnten Schrift und in der *Metaphysik* verweist [3]). Daß wir *De intellectu et intelligibili* aber gerade unter den *Parva naturalia* antreffen, hat noch speziell den Grund, daß er, wie er selbst sagt [4]), eine Lücke zwischen *De sensu et sensato* und *De somno et vigilia* ausfüllen will, da die Untersuchung über den Traum, die als-

[1]) De int. et int. L. I. t. 1. p. 239b. [2]) A. a. O. p. 239b.

[3]) Z. B. a. a. O. c. 2. p. 240a. c. 4. p. 242a, b. c. 6. p. 244a t. 3. c. 1. p. 250a. c. 2. p. 251b.

[4]) A. a. O. c. 1. p. 239a. Vgl. v. Hertling, a. a. O. S. 59.

dann von ihm ganz von arabischem Standpunkte aus durchgeführt wird, eine genauere Kenntnis des Intellektes und dessen Objektes voraussetze.

Was nun die Frage anlangt, welche Schriften speziell ihm als Vorlage gedient haben können, so sagt er uns selbst, wie wir bereits wissen, daß er eine große Anzahl von Abhandlungen seitens der Schüler des Aristoteles gelesen hat, die den gleichen Gegenstand trefflich behandelt hätten. Wir dürften daher nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß in vorliegendem Falle nicht eine bestimmte einzelne Schrift von besonderem Einfluß auf Albert gewesen ist, sondern daß es sich um eine Kompilation aus einer ganzen Menge von Aufsätzen, die den nämlichen Gegenstand erörterten, handelt.

Zunächst werden wir allerdings hierbei an solche zu denken haben, die den gleichen Titel *De intellectu et intelligibili* tragen und ihm selbst bekannt sein konnten. Zugänglich waren ihm in der That unter diesem Namen Schriften von Alkendi [1]) und Alfarabi [2]). Während die des ersteren in ihrer grundrißartigen Kürze kaum einen direkten Einfluß auf Albert ausgeübt haben dürfte, wird dagegen Alfarabis ausführlicheres Werk mehrmals herangezogen [3]). Der Ausgangspunkt für die Araber war, was die hier vertretene Lehre vom Intellekt anlangt, der

---

[1]) Leclerc, Histoire de la médecine arabe. Paris, 1876. II, 494. Die lateinische Übersetzung der Schrift Alkendis ist zum ersten Male herausgegeben worden von Albino Nagy in den Beitr. z. Gesch. der Philos. des M. A. Bd. II., Heft 5.

[2]) Vgl. Leclerc, a. a. O. p. 505. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe 1859. p. 242. M. Steinschneider, Al-Farabi II (Mémoires de l'acad. de St. Petersbourg VIIe série, tome XIII, 1869. Nr. 4.) p. 90. Schmölders, Documenta p. 64 f. Bach, a. a. O. S. 85.

[3]) Unter Miterwähnung derjenigen Belege, welche bereits Steinschneider (a. a. O. p. 91) gab, sei verwiesen auf De int. et int. t. 3. c. 3. p. 255b; c. 9. p. 260a. De unit. int. c. 4. p. 222a. S. th. II. t. 13. p. 77. m. 5. q. 397b; t. 15. q. 93. m. 2. p. 548b. Wohl bezieht Albert sich, wie Bach (a. a. O. S. 85. Anm. 2) hinweist in De caus. l. II. c. 9. p. 646a. auf Alfatabis De intellectu et intelligibili, nicht aber Anal. post. l. I. t. 1 c. 2. p. 517a (Et haec, quae dicta sunt de scientiis Arabum, sunt excerpta, quorum commentum super hunc posteriorum librum ex sententia Alpharabii Arabis ad nos devenit.) und a. a. O. t. 2. c. 11. p. 541a, wo er nach Entwicklung von „tres modi dicendi per se subjectum de praedicato et praedicatum de subjecto" sagt: Et haec sunt verba Alpharabii sine additione et diminutione et sine expositione.

Liber alter de anima des Alexander Aphrodisiensis oder genauer der in diesem speziell über den νοῦς handelnde Ausschnitt [1]). Isaak ibn Honain hatte letzteren ins Arabische übersetzt und Averroës hierzu einen Kommentar geschrieben [2]). Ebendieser Abschnitt war auch unter dem Titel *De intellectu et intelligibili* ins Lateinische übertragen worden [3]). Albert ist ohne Zweifel mit dieser Übersetzung bekannt, da wir sie gelegentlich von ihm zitiert finden [4]). Daß er jedoch in seinen eigenen Ausführungen von ihr speziell abhängig wäre, läßt sich nicht feststellen. Er beruft sich auch auf Porphyrius [5]), den die arabischen Bibliographen gleichfalls als Verfasser einer Abhandlung *Über den Intellekt und das Intelligible* bezeichnen [6]).

Es wäre indessen ein Fehler, wollte man meinen, Albert habe mit den Schriften der Schüler des Aristoteles ausschließlich die gemeint und nur auf solche sich bezogen, die etwa denselben Titel *De intellectu et intelligibili* trugen und speziell über diese Materie handelten. So beruft er sich ausdrücklich auf die *Metaphysik* des Avicenna [7]) und benützt dessen *Liber sextus naturalium* [8]). Bei den Ausführungen, welche wir über den Ursprung und die Verschiedenheiten der Seelenstufen vorfinden, wird der *Liber de definitionibus* des Isaak Israëli [9]) zitiert. Gelegentlich bezieht sich Albert auch auf Algazel, Abubaker und Averroës [10]). Was die Schriften des letzteren anlangt, so können außer den Kommentaren zu *De anima* noch *De beatitudine animae* [11]) und die *Epistola de connexione*

[1]) Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. Suppl. Arist. II, 1. (ed. Bruns), Berlin, 1887. p. 106—173.

[2]) Steinschneider, a. a. O. p. 93.

[3]) Die lateinische Übersetzung finden wir unter dem Titel *Alexandri Aphrodisei de intellectu* als eines der sieben Schriftchen des von Alexander Achillinus zu Bologna 1501 edierten *Septisegmentatum opus* vor.

[4]) S. de hom. 9. 8. a. 2. p. 58b; q. 54. a. 3. p. 261b.

[5]) De int. et int. t. 2. c. 2. p. 247a.

[6]) A. Müller, Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung. S. 25. — Zu den obigen Ausgaben ist benutzt, was v. Hertling (a. a. O. S. 58) bereits bemerkt. [7]) De int. et int. l. I t. 1. c. 2. p. 240s.

[8]) A. a. O. t. 3. c. 3. p. 251b f. [9]) A. a. O. t. 1. c. 5. p. 243b.

[10]) A. a. O. t. 2. c. 2. p. 247b. cf. c. 1. p. 246a.

[11]) Als 5. Schriftchen in dem schon erwähnten *Septisegmentatum opus* abgedruckt.

intellectus abstracti cum homine, ferner auch die ihrem Inhalt nach verwandte Schrift *De continuatione intellectus cum homine* des Avempace[1]), die Albert in anderem Zusammenhang citiert, von mittelbarem Einfluß gewesen sein. — Was die griechischen Philosophen anlangt, so beruft er sich vor allem, abgesehen von Aristoteles und Plato, auf den Pseudo-Areopagiten Dionysius[2]), der bei ihm in hohem Ansehen steht, auf Boëthius[3]), auf Hermes Trismegistus[4]) und Ptolemaeus[5]). Wir finden ferner Theophrast[6]), Eustratius[7]) zitiert; auch Johannes Damascenus[8]), sowie der *Liber de motu cordis*[9]) des Alfredus Anglicus wird einmal erwähnt. Auch der Einfluß des *Liber de causis*[10]) macht sich an einzelnen Stellen geltend.

Aus diesen Angaben ersehen wir zur Genüge, daß unser Scholastiker bei der Abfassung von *De intellectu et intelligibili* zumeist Vorlagen neuplatonischen Charakters benützt hat. Wie aber ist dies möglich, fragen wir uns, da er doch den Spuren des Aristoteles folgen will? Die Antwort kann nur die sein, daß er die neuplatonisch-arabischen Anschauungen, zu deren Interpreten er sich hier macht, irrtümlicherweise auf diesen zurückführt. Dies zeigt uns nicht nur der Umstand, daß er in einem der Anfangskapitel der uns hier vorliegenden Abhandlung die Peripatiker ausdrücklich als Verfechter des neuplatonischen Satzes: „Die erste Ursache strömt in das Verursachte mehr hinein als die zweite" bezeichnet[11]), sondern auch vor allem

---

[1]) De unit. int. c. Averr. c. 5. p. 232b: Avempace dixit istam absurditatem in epistola, quam vocavit *de continuatione intellectus cum homine.*

[2]) De int. et int. t. I. t. 1. c 4. p. 241b (Et haec sententia optimorum fuit sapientum Graecorum Theophrasti et Dionysii). c. 8. p. 245b. l. II. c. 11. p. 261a (Et hoc est, quod dicit magnus Areopagita),

[3]) A. a. O. l. I. t. 1. c. 8. p. 245b. t. 2. c. 1. p. 246a.

[4]) A. a. O. l. II. c. 6. p. 258a. c. 9. p. 260a.

[5]) A. a. O. l. I. t. 1. c. 4. p. 241b. l. II. c. 9. p. 260a.

[6]) A. a. O. l. I. t. 1. c. 4 p. 241b l. II. c. 4. p. 256a.

[8]) A. a. O. l. I. t. 1. c. 2. p. 240b. [7]) A. a. O. t. 2. c. 2. p. 247b.

[9]) A. a. O. t. 1. c. 4. p. 242a.

[10]) Es entstammt dieser Schrift der Gedanke, daß das Erste in alles Folgende mehr einfließt als das Zweite (a. a. O. l. I. c. 3. p. 241a. cf. O. Bardenhewer, a. a. O. S. 163 § 1); ferner die Einteilung der Thätigkeiten der vernünftigen Seele (a. a. O. c. 5. p. 243a. S. S. 324f. cf. Bardenhewer a. a. O. S. 165. § 3). [11]) A. a. O. c. 3. p. 241a.

der Standpunkt, den Albert bezüglich des Ursprunges neuplatonischer Anschauungen ganz allgemein und durchgängig in seinen Schriften vertritt. Über diesen belehrt uns am besten das Urteil, das er selbst über den Verfasser des *Liber de causis* [1]) vertritt. Seine Ansicht geht dahin, daß derselbe in vorliegender Gestalt zwar nicht als ein Werk des Aristoteles angesehen werden darf; er glaubt jedoch, daß ein Jude namens David die in ihm enthaltenen Lehren aus den Schriften des Aristoteles, des Avicenna, Algazel und Alfarabi zusammengetragen hat. Er sieht somit in diesem Buche den Ausdruck rein peripatetischer Anschauungen [2]). Hält Albert aber die extrem neuplatonischen Doktrinen des *Liber de causis* für peripatetische Ansichten, so ist nicht zu zweifeln, daß er über den Ursprung der tat-

[1]) Dieses Buch ist ein Auszug aus der dem Neuplatoniker Proclus angehörigen Schrift *στοιχείωσις θεολογική*. Derselbe wurde von einem spätestens um die Mitte des zwölften Jahrhunderts, vielleicht auch zwei Jahrhunderte früher lebenden gläubigen Mohammedaner, der den Namen des Aristoteles als Pseudonym gewählt hatte, nach einer arabischen Übersetzung jener unter des Proclus Namen gehenden Schrift abgefaßt. S. Bardenhewer, a. a. O. S. 37. 51. Der *Liber de causis* hat in der philosophischen Literatur des Mittelalters eine außerordentlich wichtige Rolle gespielt. Der erste Lateiner, der nachweisbar diese Schrift benutzt hat, ist Alanus de Insulis (1202 †); Alexander von Hales hat diesem Buche, wie es scheint, den Namen „*Liber de causis*“ gegeben. S. Bardenhewer a. a. O. S. 205 ff. 232. Wir finden es in der Folgezeit von sämtlichen bedeutenden Scholastikern herangezogen. Noch im siebzehnten Jahrhundert berufen sich auf dasselbe die Jesuiten Benedikt Pereyra (1610 †) und Silvester Maurus (1687 †) in ihren eigenen Beweisführungen. S. a. a. O. 301 f. Über Alberts Stellung zum *Liber de causis* s. des näheren Ernst Degen, Welches sind die Beziehungen Alberts d. Gr. „Liber de causis et processu universitatis“ zur „*στοιχείωσις θεολογική*“ des Proclus, und was lehren uns dieselben? München J. D. 1892.

[2]) De caus. et proc. univ. l. II. t. 1. c. 1. p. 563a: Accipiemus igitur ab antiquis quaecunque bene dicta sunt ab ipsis, quae ante nos David Judaeus quidam ex dictis Aristotelis, Avicennae, Algazelis et Alpharabii congregavit, per modum theorematum ordinans ea, quorum commentum ipsemet adhibuit. A. a. O. p. 564b: David . . hunc librum collegit ex quadam Aristotelis epistola, quam de principio universi esse composuit, multa adiungens de dictis Avicennae et Alpharabii.

Interessant sind die Angaben Alberts über die verschiedenen Namen, welche die einzelnen Philosophen der Schrift gegeben haben. Alfarabi hätte ihr den Titel *De bonitate pura*, Algazel *De floribus divinorum*, Avicenna *De lumine luminum* die Anhänger des Aristoteles *De causis causarum* gegeben (a. a. O. p. 563b—564b).

sächlich mit aristotelischen Gedanken verquickten neuplatonischen Lehren, wie sie von den Arabern vertreten werden, in gleicher Weise dachte.

Andererseits aber kann man wohl annehmen, daß ihm der Gegensatz zwischen Aristotelischem und Neuplatonischem nicht immer völlig entgangen ist. Bei der großen Verehrung, die er gegen Aristoteles hegt, dürfte es ihm aber als fast unmöglich erschienen sein, daß das, was die Späteren selbständig gedacht und weitergeführt hatten, nicht doch wenigstens seinem Keime nach schon in der Lehre des Meisters enthalten sein sollte. Daher erklärt es sich auch, daß er in den Schriften der nacharistotelischen, speziell aber der arabischen Philosophen mehr oder minder nur Kommentare zu aristotelischen Gedanken erblickte, daß er in dem *Liber de causis* gleichsam „das letzte Wort der peripatetischen Metaphysik" [1]) sieht und die Abhandlungen der arabischen Autoritäten über den Intellekt und das Intelligibele in analoger Weise wahrscheinlich als den Abschluß und Gipfelpunkt der aristotelischen Lehre vom intellektuellen Erkennen hielt.

Einleitung.

De intellectu et intelligibili, die Schrift mit der wir uns hier zu beschäftigen haben, zerfällt in zwei Bücher. Das erste teilt sich wieder in drei Traktate, und zwar handelt der erste nach Alberts eigener Angabe über die Natur des Intellektes, der zweite über das Intelligibele und der dritte über das Verhältnis zwischen Intellekt und Intelligibelem. Das zweite Buch bespricht die Vollendung des Intellektes.

Da *De intellectu et intelligibili* eine der abgerundetsten und abgeschlossendsten Abhandlungen Alberts überhaupt ist, so tun wir nur gut, wenn wir, um im Zusammenhang zu bleiben, uns im wesentlichen an seine eigene Anordnung des Stoffes halten.

Bei der Entwicklung der in genanntem Schriftchen vorgetragenen Lehren werden wir Gelegenheit nehmen, die gleichen oder ähnlichen Anschauungen, die wir in anderen Schriften vorfinden, darzulegen oder auf sie zu verweisen.

---

[1]) v. Hertling, Liber de causis. Histor.-polit. Blätter. 1882. Bd. 90. LII. S. 720.

Die Natur des Intellektes.

Das Prinzip des Erkennens und Lebens.

Während unser Scholastiker in *De anima* und in der *Summa de homine* bei der Lehre vom Erkennen nur die psychologische Frage zu beantworten sucht, auf welchem Wege der Erkenntnisprozeß zu stande kommt, welche Faktoren hierbei thätig sind und wie beschaffen er ist, beginnt er in vorliegender Schrift seine Untersuchung über den Intellekt und das Intelligibele mit der Erörterung des metaphysischen Problems des Ursprungs der Erkenntniskraft. Er unterscheidet für dessen Lösung von vornherein eine zweifache Möglichkeit. Entweder hat jede Natur, welche die Fähigkeit zu erkennen besitzt, dieselbe aus sich selbst oder aber sie verdankt sie einer anderen und zwar einer solchen, welche höher steht als sie selbst. Indessen ist der erste Fall ausgeschlossen. Denn sonst würde das Prinzip in allen lebenden Wesen selbst sich befinden; es würde dies seine eigene Erkenntniskraft sein, die nicht unvollkommen, sondern vollkommen, die nicht passiv, sondern aktiv wäre[1]). Da diese Eigenschaften der Erkenntnisfähigkeit der Lebewesen jedoch nicht zukommen, so ergiebt sich, daß man diese Potenz ihrem Ursprunge nach von einem anderen außer ihr befindlichen Prinzip herzuleiten hat. Welches ist dieses nun aber? Da alles Geschaffene an Vorzüglichkeit notwendig hinter seiner ersten Ursache zurücksteht, so zeigt der Defekt, den die den Lebewesen eigentümliche Erkenntniskraft aufweist, nicht nur, daß sie von irgend einer anderen Potenz herstammen muß, sondern er lehrt uns auch, daß der Abstand zwischen ihr und demjenigen, das die Ursache und den Quell der Erkenntnis bildet, ein großer ist. Daraus folgt wieder, daß, wenn anders man einem regressus in infinitum entgegen will, die Fähigkeit zu erkennen von einem solchen herzuleiten ist, welches das Erste und der vollkommensten Erkenntnis Fähige ist. Wir sehen so, daß für die Bestimmung der bewirkenden Ursache für die Erkenntnisfähigkeit der Lebewesen der speziell bei den Neuplatonikern

---

[1]) Vgl. S. 89.

beliebte Gedanke, daß ein Unvollkommenes als seine Ursache ein entsprechend Vollkommenes voraussetzt, maßgebend ist.

Jene Natur, die in vollendetster Weise zu erkennen vermag, erweist sich aber nicht nur als die causa efficiens, sondern auch als die causa formalis für die Erkenntnisfähigkeit der Lebewesen. Denn diese ist bei ihnen allen der Gattung nach die nämliche. Was immer aber der Gattung oder der Natur nach übereinstimmt, setzt eine gemeinsame Ursache für eben diese Übereinstimmung voraus. Hieraus ergiebt sich, daß die Erkenntniskraft der lebenden Wesen von einem einzigen ersten erkennenden Prinzip bewirkt wird, welches demgemäß sowohl bewirkende, wie formale Ursache ist [1]).

Für die intellektualistische Richtung der Peripatetik ist es charakteristisch, daß zuerst nach dem Prinzip des Erkennens gefragt wird, daß an das des Wollens überhaupt nicht gedacht und nach dem des Lebens und Seins nur insofern geforscht wird, als es zu wissen interessiert, in welchem Verhältnis dieses zu dem des Erkennens steht. Hierbei geht Albert von dem Satze aus, daß in der natürlichen Ordnung wohl das Erste in das Zweite, das Zweite in das Dritte u. s. w. hineinfließt, daß niemals jedoch das Umgekehrte der Fall ist. Hingewiesen sei, daß er diesen ausgesprochen neuplatonischen [2]) Grundsatz aus-

[1]) L. I. t. 1. c. 2. p. 240a f. Am Schluß obiger Entwicklung giebt uns Albert die Quelle an, die er für sie benützt hat. Er habe sie, bemerkt er, gänzlich dem „aristotelischen" Aufsatz *De universitatis principio* entnommen, den Avicenna in seiner Metaphysik erwähne (diese angeblich aristotelische *epistola Aristotelis quam scripsit de universitatis principio* ist gewiß identisch mit der *quaedam Aristotelis epistola quam de principio universi esse composuit,* welche nach Albert De caus. et proc. un. l. II. t. 1. c. 1. p. 564b (s. S. 313 Anm. 2) für David die Grundlage des *Liber de causis* war. Vgl. Bardenhewer S. 126; Steinschneider, Hebr. Übers. S. 250). Er fügt noch hinzu, daß auch Eustratius in seinem Kommentar zur Ethik des Aristoteles alle Erkenntnisfähigkeit der Lebewesen aus der ersten erkennenden Ursache herfließen läßt.

[2]) Dieser Gedanke bildet den Ausgangspunkt für die Untersuchung im *Liber de causis,* s. Bardenhewer a. a. O. § 1. S. 163: Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda. . . . causa universalis prima agit in causatum causae secundae antequam agat in ipsum causa universalis secunda quae sequitur ipsum.

drücklich den Peripatetikern in den Mund legt [1]). Da nun in der Ordnung der Natur Leben eher als Empfinden und Empfinden eher als intellektuelles Erkennen angetroffen wird, so scheint es, wird weiter ausgeführt, daß das Leben die erste Quelle des Erkennens bildet und, gleichwie das Dreieck im Viereck eingeschlossen, so auch in dem Vermögen zu leben, die Fähigkeit zu empfinden und vernünftig zu erkennen enthalten ist. Diese Ansicht ist jedoch falsch, da das seiner Natur nach Unvollendete nie univoke Ursache des Vollendeten sein kann. Dasjenige, was nur Leben, nicht aber auch Empfindung und Vernunft besitzt, stellt das Unvollendetste in der Gattung „Lebewesen" dar; die Lebensfähigkeit kann darum auch nicht Prinzip der Erkenntniskraft sein. Da man im Gegenteil annehmen muß, daß sämtliche Bestimmungen, welche univok Verursachtem zukommen, in ungleich höherem Grade der Ursache des Verursachten eigen sind, kann die Fähigkeit zu erkennen nicht von einem Lebenden herrühren, dem die Potenz zu erkennen fehlt. Nun aber steht gerade die Erkenntniskraft höher als das Vermögen zu Empfinden und zu Leben. Das Prinzip des Erkennens ist zugleich auch der Urgrund alles Lebens. Als das gemeinsame Prinzip wird von Albert alsdann ohne weiteres „die erste Ursache" angesehen und von ihr gesagt, daß sie selbst alle Vollkommenheiten ohne Unterscheidung und Reihenfolge in sich besitze, daß diese jedoch in das Verursachte in einer bestimmten Ordnung und Reihenfolge flössen. Während das Leben der ersten Ursache auch zugleich ihr Erkennen bildet, das Vermögen zu leben bei ihr nicht als eine besondere Fähigkeit zu dem Vermögen zu erkennen hinzutritt, ist dies bei den Geschöpfen anders. Hier besteht zwischen den Fähigkeiten ein Unterschied, und insofern bildet die des Lebens das Fundament für die höheren des Empfindens und des intellektuellen Erkennens [2]).

Welches ist nun aber jene Natur, welche den gemeinsamen Urgrund alles Lebens und Erkennens bildet? Albert

---

[1]) L. 1. t. 1. c. 3. p. 241b: Cum enim dicatur, causa prima plus influere quam secunda, hoc tradiderunt Peripatetici esse verum de causa vera.

[2]) A. a. O. p. 240b f.

nimmt zu dieser Frage in der Weise Stellung, daß er die Ansicht, die Seele werde mit ihren Fähigkeiten durch die aus der ersten Ursache hervorgegangenen Intelligenzen und damit durch Zwischenglieder geschaffen, zurückweist und ihr Sein auf die erste Ursache selbst zurückführt. Gegen jene irrige Anschauung geht er in einer sehr merkwürdigen Art und Weise vor. Er führt die Gründe an, welche von den Vertretern derselben geltend gemacht wurden, sucht sie zu widerlegen und bemüht sich dann wieder zu zeigen, daß sie überhaupt nur vermeintliche Gegner seien, daß ihre Lehre vielmehr, wenn sie richtig verstanden werde, mit seiner eigenen völlig im Einklang stehe.

So bemerkt er zunächst, daß, wie es scheine, nach Plato die Intellektualität beim Menschen, die Sensibilität beim Tier, welche beide bei ihnen zugleich Lebensprinzip sein sollen [1]), und das Leben bei der Pflanze von den Bewegern der Gestirnkreise herflössen [2]), da er den Obersten der Götter zu letzteren sagen läßt: „Den Samen für diese werde ich selbst bereiten und euch übergeben; ihr möget dessen weitere Bildung besorgen" [3]). Derselben Ansicht scheinen, fährt Albert fort, alle diejenigen zuzustimmen, welche überliefert haben, daß die Seelen der Lebewesen von den Intelligenzen verursacht sind; gemeint können hiermit nur die arabischen Philosophen, speziell Avicenna [4]), sein. Diese Lehre hätten sie insbesondere durch folgende drei Argumente zu stützen gesucht. Erstens, das, was in der Ordnung des Verursachten das letzte darstellt, geht aus der ersten Ursache nicht direkt, sondern nur durch Mittelursachen hervor. Das zuletzt Verursachte sind die Formen desjenigen, dem Entstehen und Vergehen zukommt. Die Zwischenglieder sind aber die Gestirngeister oder die Intelligenzen, und zwar ist die nächste, aus der die Seele hervorfließt, die Intelligenz, welche den letzten Kreis bewegt. Zweitens, die Intelligenz

[1]) Vgl. T. I. S. 25. Anm. 4. S. 26 Anm. 1.

[2]) Dies wenigstens ist der Sinn der verderbten Stelle: Et videtur Plato velle, quod intellectualitas in homine et sensibilitas in brutis utrumque vitae principium in vegetabilibus et brutis effluat a motoribus orbium et stellarum. (De int. et int. l. 1. t. 1. c. 4. p. 241 a).

[3]) S. I .60.

[4]) S. 1, 72 f.

wirkt ebenso auf die Seele ein, wie diese auf die Natur des beseelten Körpers. Gleichwie wir sagen, daß die Seele die Ursache des beseelten Körpers, seiner Bewegungen und Empfindungen bildet, insofern er belebt ist, so müssen wir auch zugeben, daß die unterste Intelligenz die Ursache der erkennenden Seele ist, insofern diese erkennt, weil ihr Erkennen nur eine Wirkung des Lichtes der Intelligenz darstellt. Drittens endlich, wie der belebte Körper unter dem Einfluß der Gestirne [1]) geschaffen nud gebildet wird, so wird es auch die Seele unter dem der Intelligenz.

Wenn das Erkenntnisvermögen von der Intelligenz des letzten oder irgend eines andern oder aller Kreise herflösse, dann würde es, erwidert ihnen Albert, in seiner Betätigung den Bewegungen der Gestirne unterworfen sein. Daß dies der Fall ist, wird von ihm in Berufung auf die Peripatetiker und Ptolemaeus in Abrede gestellt. Für das Gegenteil spreche der Umstand, daß die Seele sich auf das richtet, was noch höher als die Sphären selbst liegt, sich frei von dem abwendet, wozu die Bewegung der Gestirne hinneigt, und sich vermöge ihrer Weisheit und Erkenntniskraft anderem zukehrt. Einer der Zwischenursachen könne sie ihr Sein nicht verdanken, da, wenn diese thätig seien, sie nur Vollkommenheiten spendeten, die von der ersten Ursache herrühren, und sie selbst nur als deren Werkzeuge handelten. Das Verhältnis zwischen den Mittelursachen und der ersten Ursache wird mit dem der Farben und des Lichts, das ihnen ihr Sein gibt, verglichen. Es wird sodann betont, daß dies die Ansicht der vorzüglichsten griechischen Weisen, des Theophrast, des Dionysius (Areopagita) und anderer Philosophen sei [2]).

Mit ihnen erklärt er sich auch in der Ansicht, die er selbst über den Sinn jener Worte Platos hat, in Übereinstimmung. Letzterer wolle nur sagen, daß die Gestirngeister den ihnen vom Demiurgen erteilten Befehl in der Weise ausführten, wie die Werkzeuge in der Hand des Künstlers dessen eigene Ideen

[1]) Mit corpus caeleste (a. a. O. p. 241 b) ist hier nicht der Äther gemeint, sondern der Himmelskörper als Gestirn verstanden. Über den Einfluß der Gestirne auf die Zeugung vgl. I, 68.

[2]) A. a. O. p. 141 b.

verwirklichen hälfen, nicht aber, daß sie selbst die Ursache der Seelen seien. Welches der wirkliche Sinn jener Stelle im *Timaeus* ist, wurde bereits bei anderer Gelegenheit entwickelt [1]). Es sei noch darauf hingewiesen, daß Albert jedoch die nämliche Auffassung, welche er hier beanstandet, in anderem Zusammenhange [2]) selbst vertritt. Nichts anderes hätten auch, führt er weiter aus, die späteren Philosophen gelehrt, soviel ihrer gesagt, daß die Seelen aus den Intelligenzen hervorströmten, da nur in dem angegebenem Sinne von einem Hervorgehn aus diesen die Rede sei. Unser Philosoph läßt sich somit aus Verehrung seinen arabischen Lehrern gegenüber dazu verleiten, ihre Anschauung, daß die Seele wie alle übrigen Formen von der Intelligenz des untersten Kreises, der sog. intelligentia agens, gespendet wird, derart umzudeuten, daß es den Anschein gewinnt, als ließen jene Philosophen die Seelen unmittelbar aus der prima causa unter einer ganz akzidentellen Beihülfe der Intelligenz hervorgehen.

Seine eigene Meinung über das Verhältnis der Betätigung Gottes und der Intelligenzen bei der Erschaffuug der Seele spricht er am Schluß seiner Entwicklung dahin aus, daß er ihr Wesen und Sein auf die erste Ursache, ihre organischen Fähigkeiten auf die Intelligenzen zurückführt. Die erste und völlige Ausgießung (fusio) der Seele und überhaupt jeder Natur erfolge durch die erste Ursache; die niederen Gestirnkreise bethätigten sich als Werkzeuge der ersten Ursache insofern, als sie die Naturen in organischer Hinsicht bestimmten und der Materie anpaßten. Daher habe denn auch Plato gelehrt, daß die Seele von jeglichem Gestirnkreis etwas empfängt, das Gedächtnis vom Saturn und andere Vermögen von anderen [1]). Es sei bemerkt,

[1]) S. S. 62.

[2]) De animal. l. XVI, t. 1. c. 5. p. 455a wird ausgeführt, daß die niederen Götter auf Grund des ihnen vom Demiurgen zuteil gewordenen Auftrags der Materie der entstehenden Wesen Formen aufprägen, die ihnen selbst ähnlich sind (vgl. I, 60f.). S. de hom. q. 16. a. 3. p. 83a heißt es, daß nach Plato die Intelligenz es ist, welche sämtliche Formen spendet; Albert weist hier diese Ansicht zurück (vgl. S. 62 f. u. 72). S. ferner das Kap. „Ursprung und Entstehung der Seele" im dritten Abschnitt.

daß diese Anschauung nicht, wie Albert glaubt, von Plato, sondern von den Neuplatonikern herstammt [2]). Ebenso, wie unser Scholastiker Lehren, welche erst die arabischen Peripatetiker aufgestellt haben, bei Aristoteles selbst findet, weist er Gedanken, die er bei Neuplatonikern findet, ohne weiteres schon dem Plato zu. Auch sei darauf noch hingewiesen, daß er dort, wo er als Schüler Augustins spricht, wie wir im folgenden Abschnitt hören werden, diese Annahme, daß die Seele von den Gestirnen her bestimmte Fähigkeiten erhält, scharf zurückweist.

---

[1]) A. a. O. p. 242a. Über diese mit Unrecht dem Plato zugeschriebene, in Wahrheit erst neuplatonische Lehre berichtet uns Albert des Näheren De an. l. I. t. 2. c. 7. p. 24b. Hier referiert er, daß nach Plato die Seele in der Sphäre des Saturn das gute Gedächtnis, in der des Juppiter die Fähigkeit, aus dem Wahrscheinlichen zu folgern, in der des Mars den Zornmut, in der der Sonne die „Beleuchtung“ der Sinneswelt d. h. die sinnlichen Erkenntniskräfte, in der des Merkur den Instinkt, in der der Venus das sinnliche Begehren und in der des Mondes die Bewegungen erhält, die sie macht, um der Natur des Körpers bei seinen vegetativen Funktionen zu folgen. Albert dürfte diese Lehre, ebenso wie die Platoniker des 12. Jahrhunderts, welche wie Bernhard von Chartres u. a. annehmen, daß die Seele beim Herabsteigen aus präexistentiellem Zustande während der Wanderung durch die Himmelssphären durch Planeteneinflüsse ihre Haupteigenschaften empfängt (Barach, Bibl. philos. med. aet. II. Alfredi Anglici, *De motu cordis.* Innsbruck, 1878. p. 101. Adn. 3) aus des Macrobius *Somnium Scipionis* (I. 12–14) entlehnt haben, wo es heißt: Hoc ergo primo pondere de Zodiaco et lacteo ad subiectas usque sphaeras anima delapsa, dum et per illas labitur, non solum, ut diximus, luminosi, id est, visibilis corporis avertitur accessu, sed etiam singulos motus, quos in exercitio est habitura, producit, in Saturni sphaera rationationem et intelligentiam, quod *λογιστικόν* et *θεωρετικόν* vocant in Iovis vim agendi, quod *πρακτικόν* dicitur, in Martis animositatis ardorem, qnod *θυμικόν* nuncupatur, in Solis sentiendi opinandique naturam, quod *αἰσθητικόν* et *φανταστικόν* appellant, desiderii vero motum, quod *ἐπιθυμητικόν* vocatur, in Veneris, pronuntiandi et interpretandi, quae sentiat, quod *ἑρμηνευτικόν* dicitur, in orbe Mercurii, *φυτικόν* vero, id est, naturam plantandi et augmentandi corpora in ingressu globi lunaris exercet. Wenn auch zwischen der Aufzählung, wie sie Albert in De an. a. a. O. bietet, und der in der zitierten Stelle des Macrobius einzelne Abweichungen zu konstatieren sind, so ist doch ohne Zweifel Macrobius hier seine erste Quelle, da er die eben zitierte Stelle aus dem *Somnium Scipionis* anderwärts (S. de hom. q. 5. a. 3. p. 42a) selbst ihrem Wortlaut nach anführt.

[2]) Die weiteren Belege aus Macrobius a. a. O. s. bei Lobek, Aglaophamus. Königsberg, 1829. p. 932 ff.

Die Entstehung der verschiedenen Seelenstufen.

Sowohl als Aristoteliker, wie als Neuplatoniker handelt Albert über die Verschiedenheit der Seelenstufen. Als Peripatetiker interessiert ihn, das Verhältnis der drei Seelenstufen zu einander klarzulegen; als Neuplatoniker vertieft er sich in die Frage nach dem Ursprung und der Entstehung der Verschiedenheit der Seelengattungen. Während er sich im ersteren Falle der dem Aristoteles eigentümlichen biologischen Betrachtungsweise bedient, wird von ihm im letzteren die metaphysische angewandt.

In seinen diesbezüglichen Untersuchungen vermissen wir freilich die Klarheit aristotelischen Denkens gänzlich, an ihrer Stelle finden wir das Dunkel neuplatonischer Mystik.

Was seine Darlegungen des Näheren betrifft, so will unser Philosoph, wie er sich als Neuplatoniker ausdrückt, „die Art des Herabsteigens der Seelen" erklären, d. h. wieso es möglich sei, daß drei verschiedene Gattungen von Seelen, die vegetative, sinnliche und intellektuelle, vorhanden sind, da doch ihr gemeinsames Ausgangsprinzip, die erste Ursache, welche durch ihr Licht die Seelen ausgießt, nur eine einzige, einfache, intellektuelle Natur ist. Bevor unser Philosoph seine eigene Ansicht über die Ursache des Vorhandenseins verschiedener Seelenstufen vorträgt, weist er zwei andere Lösungsversuche zurück. Die Verschiedenheit der Seelen könne nicht durch die Zwischenbeweger (motores intermedii) d. h. die niederen Intelligenzen veranlaßt sein, da auch diese lediglich intellektueller Natur wären [1]). Nach einer anderen Erklärung seien alle Seelen intellektuell und alle Körper belebt, jedoch vermöge die Seele wegen der Schwere der Materie in einzelnen Körpern ihre motorischen, sensitiven und intellektuellen Funktionen nicht auszuüben. Zu dieser Lehre hat sich, wie Albert wohl mit Unrecht annimmt, Pythagoras bekannt. Er soll, wie uns weiter berichtet wird, den Grad der

[1]) Wenn die niederen Intelligenzen ihrer ausschließlich intelektuellen Natur wegen nicht die Ursache für die Existenz der vegetativen und sensitiven Seele sein sollen, so dürfen sie aber auch nicht als die Ursache der der Seele eigentümlichen sinnlichen Potenzen angesehen werden, wie Albert doch andererseits will.

Bethätigung des dem einzelnen Körper innewohnenden seelischen Lebens von dem seiner Terrestreität d. h. der Menge der in ihm vorhandenen erdigen Bestandteile abhängig gemacht haben. Da der menschliche Körper am wenigsten erdig und seine Komplexion die geringsten Gegensätze aufweist, so übt bei ihm die Seele ihre Thätigkeiten noch am vollständigsten aus. In geringerem Grade sei dies beim Tier, in noch geringerem bei der Pflanze der Fall, im Stein endlich ersticke und erlösche das seelische Leben gänzlich. Albert entgegnet, daß die Verschiedenheit der Seelenstufen dieser Auffassung zufolge ein Ergebnis einer Unvollkommenheit des Seienden wäre, daß eine solche aber nicht existiere, da es die Natur nicht an dem Notwendigen fehlen lasse [1]. Die Form sei es vielmehr, welche ihrerseits der Materie ihre Bestimmung gebe, in der Verschiedenheit der Form habe die der Materie ihre Ursache. Wie wäre es also möglich, daß in allen Körpern, die ihrer Gestalt, Größe und Natur nach so verschieden sind, ein und dieselbe Gattung der Seele vorhanden ist! [2])

Während Albert dem Pythagoras als Schüler des Aristoteles antwortet, gibt er doch, wie oben bereits hingewiesen wurde, seine eigene Erklärung vom Standpunkt des Neuplatonismus aus. Er legt hierbei den Satz zu Grunde, daß alle Formen um so reicher an Vorzügen und Vollkommenheiten sind, je näher sie der ersten Ursache stehen, daß sie dagegen um so ärmer an ihnen werden, je weiter sie sich von ihr entfernen. Durch den größeren oder geringeren Abstand von der ersten Ursache erklärt sich seiner Ansicht nach auch die Verschiedenheit der Seelenstufen. Dasjenige nämlich, was zwar aus dem in sich selbst Ununterschiedenen hervorgeht, kann nämlich gleichwohl seinem Sein und Wesen nach gerade so verschieden sein wie die Strahlen der Sonne. Denn, obwohl diese von der einen Sonne ausgehen, sind sie doch, je nachdem sie nur durch die Luft gehen oder auf gefärbtes Glas treffen, voneinander

---

[1]) Mit: Natura nunquam deficit in necessariis oder vollständiger: Natura neque deficit in necessariis neque abundat in superfluis gibt die Scholastik den bekannten der aristotelischen Naturphilosophie wieder: *ἡ φύσις μήτε ποιεῖ μάτην μηθὴν μήτε ἀπολείπει τι τῶν ἀναγκαίων* (De an. III, 9. p 432b 21).

[2]) De int. et int. l. I. t. 1. c. 5. p. 242b.

verschieden. Ebenso ist es möglich, daß trotz der Einheit der Entstehungsursache verschiedene Gattungen von Seelen vorhanden sind. In den organischen Körper hinabsteigend behält sie zunächst ihre dreifache vornehme Funktion, nämlich die göttliche, geistige und seelische (operatio divina, intellectualis, animalis) [1], bei. Was soll diese eigenartige Unterscheidung der psychischen Thätigkeit besagen? Albert entnimmt sie, sei zuvor bemerkt, dem *Liber de causis* [2]) und erwähnt sie außer in diesem Zusammenhang auch in *De natura et origine animae,* wie denn überhaupt auch diese Schrift reich an neuplatonischen Elementen ist. Göttlich ist ihre Thätigkeit, wie in *De intellectu et intelligibili* ausgeführt wird, weil sie vermöge des Göttlichen, das in ihr ist, formend und schöpferisch thätig ist, geistig, insofern sie zu ihr des Körpers nicht bedarf, seelisch, insofern sie sich seiner in anderer Hinsicht wieder bedient [3]). Zur Ergänzung dieser Erklärungen seien

[1]) „Animalis" ist hier (a. a. O. p. 243a) nicht mit „tierisch" oder „sinnlich", sondern mit „seelisch" zu übersetzen. Dies ergiebt sich einmal aus dem gegebenen Zusammenhang, als auch aus dem von Albert De caus. et proc. univ. l. II. t. 1. c. 15. p. 577a über die operatio animalis selbst Gesagten: operatio animalis ab anima et non ab animali dicta. „Animalis" in gleicher Bedeutung finden wir ferner auch bei Avencebrol im Fons vitae III, 42 (Beitr. z. Gesch. der Philos. d. M. A. Bd. I. S. 174, 14. 15); bei Thomas z. B. Quodl. 12. 14. 20c.

[2]) Die betreffende Stelle lautet (Bardenhewer, a. a. O. §. 3. p. 165) folgendermaßen: Omnis anima nobilis habet tres operationes, nam ex operationibus eius est operatio animalis et operatio intelligibilis et operatio divina. operatio autem divina est quoniam ipsa praeparat naturam cum virtute quae est in ipsa a causa prima. eius autem operatio intelligibilis est quoniam ipsa scit res per virtutem intelligentiae quae est in ipsa. Operatio autem animalis est quoniam ipsa movet corpus primum et omnia corpora naturalia, quoniam ipsa est causa motus corporum et causa operationis naturae. Im folg. (a. a. O. p. 166) wird alsdann noch ausgeführt, daß die Seele ihre göttliche Wirksamkeit ausübt, insofern sie von der ersten Ursache geschaffen, ihre intellektuelle, insofern sie von ihr gleichsam zum Substrat der Intelligenz gemacht, die auf ihr ihre Wirksamkeiten ausübe, ihre seelische, da es zu ihrer Natur gehöre, den Kerper zu beleben. — Diese Bestimmungen finden wir bei Albert De caus. et proc univ. a. a. O. c. 15. und 16. p. 576b ff. wiedergegeben und ausführlich erörtert. Er kommt auf sie, wie aus obigem sich ergiebt, auch in anderem Zusammenhang zu sprechen, so in De nat. et orig. an. t. 1. c 8. p. 196b sowie t. 2. c. 2. p. 199b. Einen kurzen Verweis auf diese Einteilung der Wirksamkeiten der vernünftigen Seele mit ausdrücklicher Quellenangabe finden wir in der S. de hom. q. 8. a. 2. p. 58b.

[3]) A. a. O p. 243a.

die betreffenden Bemerkungen in *De natura et origine animae* [1]) herangezogen. Hier sagt Albert, daß der Seele eine göttliche Thätigkeit zukommt, insofern sie sowohl intelligibele als auch natürliche Formen schafft, durch welch' letztere sie alle sinnlichen und vegetativen Kräfte derart informiert, daß sie auf die intellektuelle Form hin thätig sind [2]). Ihre geistige oder hier richtiger ihre intellektuelle Funktion übt sie aus, insofern sie durch den Intellekt erkennt und über sich selbst reflektiert, und ihre seelische, indem sie beseelt, da sie die Form des Menschen darstellt. Gleichwohl ist bei ihr, führt Albert in *De intellectu et intelligibili* aus, die intellektuelle Kraft in Hinsicht auf das spekutative Forschen (inquisitivum) schon verdunkelt und infolge der Störungen, die durch den Körper hervorgerufen werden, nicht so sicher, wie sie es bei den himmlischen Intelligenzen ist, bei denen diese Störungen nicht vorhanden sind. Immer weiter und weiter in die Region des ihr Unähnlichen (regio dissimilitudinis) zurückweichend, wird sie noch mehr verdunkelt, so daß sie ihre intellektuelle Fähigkeit gänzlich verliert und nur die sinnliche Erkenntniskraft noch besitzt. Schließlich bleiben ihr nur noch die vegetativen Potenzen übrig [3]).

Diese Erklärung der Verschiedenheit der Seelenstufen erinnert uns durch ihre Eigenart sofort an Gedanken, die von Isaak Israëli in seiner Definition der Seele [4]) ausgesprochen werden. Indessen lehnt sich Albert nicht nur etwa unbewußt an sie an und ist die Übereinstimmung keine bloß zufällige; denn er bemerkt im Anschluß an die Entwicklung, über die wir soeben referiert

[1]) T. 1. c. 8. p. 196b. [2]) Vgl. T. 81.

[3]) A. a. O p. 253a. Ähnliche Anschauungen finden wir auch im Mittelalter speziell von den christlichen Platonikern vertreten, so von Adelard von Bath in *De eodem et diverso* 10, 4 ff. (ed. Willner, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. IV, 1). Vgl. Werner, Wilhelms von Auvergne Verhältnis zu den Platonikern des 12. Jhdts. a. a. O. S. 121 ff. die Mitteilungen Jourdains über Adelards v. B. Schrift De eod. et div. in s. Gesch. d. aristot. Schriften im M.-A., übersetzt von Stahr (Halle, 1831) S. 249—259 u. 404 bis 406 Willner, a. a. O. S. 84. Der Ansicht Adelards stimmte auch Wilhelm von Auvergne bei (Werner, a. a. O. S. 123 f.). In ähnlicher Weise, wie Albert, hatte bereits Dominicus Gundissalvi die Verschiedenheit der Seelenstufen zu erklären gesucht in *De eodem et diverso* (ed. Correns, Beitr. z. Gesch, d. Philos. d. M. A. I, 1. p. 8).

[4]) S. S. 17. Anm. 1.

haben, ausdrücklich, daß somit die Seele gemäß dem zu definieren und zu erkennen sei, was der von uns eben erwähnte jüdische Lehrer im *Liber definitionum* sage, daß nämlich die vernünftige Seele im Schatten [1]) der Intelligenz, die sinnliche im Schatten der vernünftigen, die vegetative im Schatten der sinnlichen und die Natur des Himmels im Schatten der vegetativen Seele geschaffen werde [2]).

Um naheliegenden Mißverständnissen vorzubeugen, sei noch darauf hingewiesen, daß, wenn Albert in der Sprache der Neuplatoniker von einem „Hervorgehen“, „Hervorfließen“ u. s. w. (effluere, provenire, procedere, emanare, produci, largiri) der Seele aus der ersten Ursache spricht, er damit nicht im mindesten einen Emanationsprozeß im Sinne des Substanzpantheismus denkt, sondern offenbar nichts anderes als das Geschaffenwerden der Seele durch die erste Ursache meint. Gegen den Vorwurf, einen Substanzpantheismus zu vertreten, verwahrt er gelegentlich sich in *De intellectu et intelligibili* ausdrücklich [3]).

Die intellektuelle Seele.

Die vegetative und sinnliche Seele scheiden in diesem Zusammenhange aus Alberts Betrachtung aus. Ihn interessiert hier nur die Natur der intellektuellen Seele. Die allgemeinen Bestimmungen, welche er in *De intellectu et intelligibili* über sie giebt, enthalten zwar keine irgendwie neuen Gesichtspunkte; sie sind jedoch wegen der eigenartigen Verbindung von aristotelischen und neuplatonischen Elementen, die wir hier vorfinden, für die Art der Synthese und des wissenschaftlichen Verfahrens bei unserem Scholastiker höchst charakteristisch.

---

[1]) Den Terminus „umbra“ in der Seelendefinition Isaaks deutet Albert De caus. l. I. t. 4. c. 5. p. 556a als differentia, per quam coarctatur et obumbratur amplitudo luminis a priori procedentis secundum genus cuiuslibet causae.

[2]) De int. et int. a. a. O. p. 243b.

[3]) De int. et int. l. II. c. 11 p. 261b: Intellectus igitur extendens se invenit lumen ubique praesens, et informatur et imbuitur illo et clarificatur ad pulchritudinem caelestem. Et hoc est quod dicunt philosophi intelligentiam ubique esse, non referentes hoc ad praesentiam substantiae, sed luminis expansi per totum.

Die vernünftige Seele empfängt, führt er aus, die ihr eigentümliche Natur dadurch, daß sie aus der ersten Ursache hervorgeht, dabei aber nicht, wie die vegetative und sinnliche Seele, bis zur Vermischung mit der Materie emaniert. Er fügt hinzu, daß sie deshalb „von gewissen Weisen unseres Gesetzes“ [1]) das Ebenbild Gottes genannt werde. Aristotelische und plotinische Gedanken unmittelbar verbindend bezeichnet er als Resultat der Assimilation der Seele mit der ersten Ursache den thätigen Intellekt. Noch bezeichnender für den Charakter seiner Synthese ist wo möglich die Erklärung, wie der Seele auch der mögliche Intellekt zukommt. Insofern sie sich dem physischen organischen Körper nähere, tauche ihre intellektuelle Natur ein wenig in ihn ein, bemerkt er unter dem Einfluß der mystischen Denkweise der Neuplatoniker; infolgedessen besitze sie den möglichen Intellekt, der, fährt er als Peripatetiker fort, die Formen von der imaginatio und den Sinnen her empfängt d. h. mit den sinnlich-organischen Potenzen in Beziehung steht [2]). Seine Universalität ergiebt sich ihm daraus, daß auch er getrennt und an sich nicht in die Materie eingetaucht ist [3]).

Die Hoheit der intellektuellen Seele offenbart sich in der Fülle ihrer Vermögen. Diesen Gedanken entwickelt unser Philosoph, indem er in Berufung auf den Pseudo-Areopagiten Dionysius von dem neuplatonischem Satze ausgeht, daß jegliche aus der ersten Ursache hervorgehende Natur, je weniger sie sich von ihr unterscheidet, um so einfacher und vornehmer und in ihren Vermögen vielfältiger ist, daß sie hingegen, je mehr ihre Unähnlichkeit der ersten Ursache gegenüber zunimmt, um so materieller, niedriger und ärmer an Kräften wird. Daher

---

[1]) Albert denkt bei dieser Bezeichnung (De int. et int. l. I. t. 1. c. 6. p. 243b) ohne Frage an *Genesis* I, 26 und 27. Der eigentümliche Ausdruck legt aber nahe, daß in seiner arabischen Quelle ein entsprechendes muhamedanisches Zitat gestanden hat; zumal er gelegentlich den Koran als *lex Muhameti* bezeichnet, so z. B. Eth. l. VI. t. 1. c. 3. p. 225a; S. th. II. t. 12. q 72. m. 4. a. 2. p. 363a; wie auch Thomas nicht selten von der *lex Maurorum* oder *Sarracenorum* spricht (z. B. c. gent. III, 65. 69. 97).

[2]) Vgl. S. 221.

[3]) De int. et int. a. a. O. p. 243b. f. Im folgenden tritt Albert der Ansicht des Avencebrol über den möglichen Intellekt (a. a. O. p. 244b f.) und dem Monopsychismus der Araber kurz entgegen (a. a. O. c. 7. p. 244b f.).

erkläre es sich, daß die intellektuelle Seele einen weit größeren Reichtum an Kräften als andere Formen z. B. die der Steine besitzt. Da ferner nach antiker Anschauung die Naturen, je weniger sie mit der Materie verbunden [1]), um so mehr Form sind, so könne die intellektuelle Seele mit um so größerem Recht als alle folgenden als Form bezeichnet werden, da sie mehr als diese von der Materie getrennt ist. Daher flössen von ihr selbst getrennte, unkörperliche Lichter aus, durch welche sie fähig werde, alles zu erkennen, was von dem Dunkel der Materie und der Privation, sowie von der durch die materiellen Bedingungen verursachten Verdüsterung frei und losgelöst ist. Während so unser Philosoph die Vorzüge der menschlichen Seele in der phantasievollen Weise des Neuplatonismus schildert, betont er auch in diesem Zusammenhang als Aristoteliker, daß die Potenzen weder mit der Seele selbst noch untereinander identisch sind [2]), weil sie sich dadurch von der ersten Ursache unterscheidet, welche mit allen ihren Kräften identisch und bei der jede Potenz mit jeder anderen konsubstantial ist [3]).

Das Intelligibele.

In *De intellectu et intelligibili* geht Albert dem Namen der Abhandlung entsprechend auch des näheren auf das Wesen und die Eigenart des Objektes ein, auf welches sich die Erkenntnistätigkeit der Vernunft richtet. Wie von vornherein zu erwarten, sind die betreffenden Erörterungen weniger psychologischer, als noëtischer Natur. Es wird daher nur dasjenige eingehender zu berücksichtigen sein, was auch für unsere Zwecke von Interesse ist.

---

[1]) Albert weist hier (De int. et int. l. I. t. 1. c. 8. p. 245b) darauf hin, daß nach der Lehre der Platoniker die Formen, insofern sie in die Dinge versenkt sind, nicht eigentlich Formen, sondern nur Abbilder (imagines) der eigentlichen bloß im Verstande der Gottheit existierenden Formen sind. A. a. O. sowie Eth. l. I. t. 3. c. 7. p. 23a, S. th. II. t. 13. q. 77. m. 3. p. 388b und De sex princ. t. 1. c. 2. p. 195b belehrt er uns, daß die Unterscheidung zwischen formae als den transzendenten Urtypen, den Ideen, und imagines als den den Dingen immanenten Formen von Plato (cf. Tim. 50c.) herrührt und durch Boëthius (cf. De Trin. I, 2. 47f.) verbreitet worden ist.

[2]) S. S. 36ff. [3]) De int. et int. a. a. O. p. 245b.

Seine diesbezüglichen Untersuchungen eröffnet unser Scholastiker damit, daß er betont, der Sinn vermöge nur Partikuläres zu erfassen, das spezifische Objekt der Vernunft sei allein nur das Universale. Dieser oberste Grundsatz der platonisch-aristotelischen Erkenntnislehre wird gegenüber denen verteidigt, deren Ansicht zufolge der Intellekt auch manches Partikuläre erkennt, wie dies dann z. B. der Fall sei, wenn er sich auf sich selbst, auf Göttliches, auf die Ursachen, Prinzipien und Elemente der Dinge richtet [1]). Es möge hier, was diesen Punkt betrifft, die Bemerkung genügen, daß Albert seinen Gegnern erwidert, der Intellekt könne nur von einem solchen Objekt affiziert werden, das ihm selbst proportioniert ist; dies sei infolge seiner einfachen Natur nur das Allgemeine, und auch in den von ihnen für die Richtigkeit ihrer eigenen Anschauung angeführten Fällen finde eine Abstraktion statt, da es sich keineswegs immer um eine Abstraktion von der Materie im strengen Siune des Wortes als des Trägers der Veränderung und Bewegung, sondern häufig nur um eine Abstraktion vom Partikulären handle [2]).

Nachdem somit festgestellt ist, daß die Universalien die spezifischen Objekte des Intellektes sind, wirft Albert die Frage auf, welche die mittelalterlichen Schulen so sehr beschäftigte, wo diese nämlich vorhanden seien, ob im Intellekt allein oder auch außerhalb in den Dingen. Der Kampf zwischen Nominalisten und Realisten wnrde damals bereits fast zwei Jahrhunderte geführt; die Erbitterung, mit der er von vornherein aufgenommen wurde, hatte sich eher gesteigert als vermindert. Es darf uns somit nicht wunder nehmen, daß Albert seinen Gepflogenheiten entsprechend auf dieses Problem bei den verschiedensten Gelegenheiten zu sprechen kommt, da es abgesehen von seiner Wichtigkeit für ihn ja von höchstem aktuellen Interesse war. Es sei hier nur kurz bemerkt, daß er einen vermittelnden Standpunkt jedoch in möglichster Anlehnung an die Denkweise des Aristo-

[1]) De int. l. I. t. 2. c. 1. p. 246a. Albert gibt nicht näher an, wer die Vertreter der von ihm angegriffenen Lehre sind. Es handelt sich vermutlich um Zeitgenossen.

[2]) A. a. O. p. 246b.

teles vertritt[1]. Auf die Stellung, welche er bei der Beantwortung jener erkenntnistheoretischen und metaphysischen Streitfrage einnimmt, haben wir in unserer Schrift um so weniger des näheren einzugehen, als von anderer Seite hierüber in ausführlicher Weise gehandelt worden ist[2].

---

[1]) A. a. O. c. 2—5. p. 247ff.

[2]) Vgl. v. Hertling, Albertus M. S. 74ff. Stöckl, Gesch. d. Philos. d M.-A. II, 392ff. G. Endriss, Albertus M. als Interpret der aristotelischen Metaphysik. I. D. München 1886. S. 84ff. Bach, a. a. O. S. 104. Ritter, Gesch. Philos. VIII, 219f. Zur Ergänzung dessen, was bereits anderweitig über Alberts Standpunkt im Universalienstreit mitgeteilt ist, sei aus seinen Ausführungen in *De intellectu et intelligibili* folgendes hervorgehoben: Wie in vielen anderen Fällen, wo zwei extreme Anschauungen sich gegenüberstehen, so sucht er auch hier einer vermittelnden Ansicht Geltung zu verschaffen, wie er dies auch selbst ausdrücklich hervorhebt. Die Wesenheit (essentia) eines jeden Dinges ist nach ihm von doppeltem Gesichtspunkt aus zu betrachten, erstens nämlich, insofern deren Natur von der der Materie oder dessen, was immer auch ihr Träger sein mag, verschieden ist, und zweitens, insofern dieselbe sich in der Materie oder überhaupt in dem befindet, durch das sie individualisiert wird. In ersterer Beziehung kann es sich wiederum entweder um die Wesenheit in ihrem absoluten Anundfürsichsein handeln, demgemäß sie als eine einzige in sich existiert, nur einmal vorhanden ist und als Wesenheit im eigentlichen Sinne bezeichnet wird, oder aber insofern ihr gemäß ihrer Hinordnung (aptitudo) Mitteilbarkeit (communicabilitas) zukommt. Diese Eigenschaft erklärt sich daraus, daß die Wesenheit geeignet ist, vielem das Sein zu geben (apta dare multis esse), auch wenn dies in Wirklichkeit nur einem einzigen Gegenstande z. B. der Sonne, dem Mond, dem Juppiter gegenüber geschieht. In diesem Falle ist sie das Universale im eigentlichen Sinne. Vermöge dieser Hinordnung befindet sich dieses im Dinge außerhalb, insofern es jedoch der Wirklichkeit nach in vielem existiert, nur im Intellekte. Der zweite Teil dieser Bestimmung muß als unklar und widersprechend erscheinen. Er faßt das Universale als solches, als verschieden von seinem materiellen Substrat d. h. also ohne dieses ins Auge und kommt infolgedessen von diesem obersten Gesichtspunkt aus zu dem Resultat, daß es, weil von seinem Träger abstrahiert, nur im Intellekt vorhanden ist. In der Unterabteilung aber betrachtet er es außerdem noch wieder von dem Gesichtspunkt seiner Mitteilbarkeit aus, demgemäß es in den einzelnen Dingen konkret in Erscheinung tritt. So ergiebt sich ihm allerdings die paradoxe Bestimmung secundum actum existendi in multis non est nisi in intellectu. Klarer sind seine Ausführungen über den zweiten Hauptpunkt der Einteilung, über die Wesenheit, insofern sie mit ihrem Träger verbunden ist. Sie kann einmal als Ziel des Werdeprozesses oder der Bildung der Substanz angesehen werden, welche von der Materie oder dem angestrebt wird, in welchem sie ist, dem sie Sein und Vollendung gibt; hier heißt sie Akt und ist partikulär und be-

Das Universale ist nach der Lehre unseres Scholastikers im Intellekt sowohl, wie auch in der Materie vorhanden. Während die metaphysische Frage nach der Art seines Seins im materiellen Substrat in diesem Zusammenhange natürlicherweise nicht weitere Erörterung findet, geht Albert hingegen auf die psychologische Frage, wie wir uns sein Vorhandensein im Verstande vorzustellen haben, des näheren ein. Im *Kommentar* zu *De anima* hatte er, wie wir bereits wissen [1]), auseinandergesetzt, wie die Vereinigung des Intellektes mit dem Intelligibelen zu denken ist, daß sie sich nicht in der Weise vollzieht wie die von Subjekt und Accidens oder die von Materie und Form, sondern daß es sich dabei nun ein Bestimmtwerden des an sich unbestimmten intellectus possibilis handelt. In *De intellectu et intelligibili* will Albert, wie er ausdrücklich bemerkt, auf die Frage, wie durch eine Assimilation des Intellektes und des Intelligibelen ein Eines entsteht, nicht wieder eingehen, sondern hier nur erklären, welcher Art dieses Eine ist. Dies thut er, indem er das Sein des Intelligibelen im Intellekt als demjenigen analog bezeichnet, welches der Farbe im Durchsichtigen zu eigen ist. Insofern nämlich die Farbe vom Körper abstrahiert und ihrem spirituellen Sein nach im Durchsichtigen hervorgebracht wird, ist sie, versichert er uns, nicht in diesem vorhanden, wie das Accidens an seinem Subjekt; denn, während das Accidens Form und Wesen eines solchen nicht von seinem Träger erhält, empfängt die Farbe ihr Wesen und ihre Form vom Lichte [2]). Ebensowenig ist sie im Durchsichtigen, wie die Form in der Materie. Die Form wird nämlich durch qualitative Veränderung (alteratio) aus dem stofflichen Substrat hervorgeführt, die Farbe hingegen ähnlich wie von dem Siegel das betreffende Zeichen auf dem Wachs nur auf dem Wege rein formaler Abstraktion losgelöst. Die Form hat ferner ihr materielles Sein in der Materie, in der sie ist; der Farbe aber

stimmt. Sie kann sodann noch als das gesamte Sein des Dinges aufgefaßt werden; in diesem letzteren Falle ist sie seine Quiddität und wie im ersteren partikulär und einem individuellen Dinge speziell eigentümlich. (A. a. O. c. 2. p. 247 b f.).

[1]) S. S. 224 f.

[2]) Vgl. S. 101.

kommt im Durchsichtigen kein materielles, sondern nur ein spirituelles Sein zu [1]), weshalb auch die Veränderung des Durchsichtigen durch die Farben und das Licht nicht allmählich, sondern plötzlich erfolgt [2]). Ebenso, wie das Sein der Farbe im Durchsichtigen, ist nun auch das des Intelligibelen im Intellekte. Insofern dasselbe sich im Lichte des Intellektes befindet, existiert es in dem, was ihm die Form aktueller Intelligibilität verleiht. Schon deshalb aber ist es im Intellekt nicht in der Weise vorhanden, wie das Accidens an seinem Subjekt oder die Form in der Materie, weil alles, was von dem Abstrahierenden aufgenommen wird, seinem spirituellen Sein nach weder Accidens noch Substanz, weder Unterschiede noch irgendwelche Arten des Seienden bildet, falls man „seiend" in seinem ursprünglichen Sinne [3]) auffaßt. Es handelt sich hier vielmehr um Vorstellungen des Seienden (intentiones entium) d. h. um Seiendes seinem vorgestellten Inhalt nach. Diese Vorstellungen des Seienden werden dem Vermögen ihres Agens gemäß aufgenommen; denn wie die Fähigkeit des Lichtes darin besteht, den Farben ein ebensolches Sein, wie es ihm selbst eigen ist, zu verleihen, so vermag dies in gleicher Weise der Intellekt dem intellektuell Erkannten gegenüber [4]).

Dieser bei den Peripatetikern beliebte Vergleich des Intelligibelen mit der Farbe wird von Albert in anderer Hinsicht noch weiter durchgeführt. Er sucht nämlich zu zeigen, daß man im Hinblick auf die verschiedenen Grade, in denen Farbiges vom Auge erfaßt zu werden vermag, Gruppen unterscheiden kann und daß diesen wieder bestimmte Gattungen von Intelligibilien entsprechen. Unter den Farben gibt es, führt er aus, einmal solche, welche wegen des in der Komplexion des Körpers in großer Masse vorhandenen Durchsichtig-hellen, wenn das Licht auf sie fällt, schillern und das empfangene Licht noch zur Beleuchtung anderer ausstreuen. Mit derartigen Farben läßt sich das Intelligibele vergleichen, das seiner Natur nach

[1]) Vgl. S. 89.
[2]) Vgl. S. 106.
[3]) D. h. nicht bloß „secundum quid".
[4]) De int. et int. l. II. t. 3. c. 1. p. 250a f.

früher, allgemeiner, einfacher und somit intelligibeler als anderes ist und diesem erst das Licht der Intelligibilität verleiht; dies ist der Fall bezüglich der Axiome (dignitates). Ist dagegen ein farbiger Körper völlig durchsichtig, wie z. B. farbiges Glas, so bemerken wir, daß, wenn das Licht darauf fällt, seine Farben noch die ihm benachbarten Körper färben. Den letzteren Körpern ähnlich gibt es auch unter dem Intelligibelen manches, das nur durch fremdes Licht erhellt d. h. von dem ersten Wahren seine Einsehbarkeit (fides) empfängt. Andere Farben sind jedoch wegen der Reinheit des Durchsichtigen so strahlend, daß sie die Harmonie des Auges zerstören und nur mit Mühe gesehen werden können. So finden wir denn auch wieder manches, was seiner Natur nach derart offenbar ist, daß es unseren Verstand, der nur in Zeit und Raum erkennt (qui cum continuo et tempore est), gleichsam blendet, wie das Sonnenlicht die Augen der Nachteule oder der Fledermaus [1]). Gewisse Dinge bestehen hingegen so wenig aus Durchsichtigem, daß sie kaum unterschieden werden können; ebenso schwer vermag selbst auch der entwickelte Verstand gewisse Begriffe, wie Bewegung, Zeit und erste Materie zu erfassen, weil sie zu sehr mit Privativem vermischt sind. So erklärt es sich nach Albert, daß einerseits theologische Wahrheiten (theologica), die an sich am deutlichsten sind, vom Intellekte doch in nur geringem Maße begriffen werden, da das Göttliche ihn durch das Licht der ihm innewohnenden Klarheit blendet. So kommt es andererseits, daß wir die Grundsätze der Mathematik am besten einsehen, da sie gerade unserer Erkenntnisfähigkeit proportioniert und mit dem Intellekt und seinem Lichte vermischt sind, ferner daß wir in Physikalisches hinwiederum wegen der ihm anhaftenden Privation, Materie und Bewegung selten einen sicheren und genauen Einblick gewinnen, da ja letztere nicht durch den Verstand erfaßt werden können. Es ergibt sich daher, daß das Göttliche über das, was der Verstand einzehen kann, hinausgeht, das Mathematische in seine Erkenntnissphäre hinein, das

[1]) Dieser Vergleich geht zurück auf Arist. Metaph. II. (α), 1. p. 993 b 9: *ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων.*

Physikalische dagegen darunterfällt (divina sunt super intellectum, mathematica in intellectu et physica sub intellectu esse dicuntur)[1].

Man kann schwerlich behaupten, daß diese Ausführungen unseres Philosophen über das Intelligibele spezifisch neuplatonische Anschauungen enthielten. In seiner Ansicht über die Art und das Wesen des dem Intellekt eigentümlichen Objektes schließt er sich Aristoteles an; auch in der Lehre, die er über die Universalien hier in *De intellectu et intelligibili* vorträgt, folgt er immerhin den Spuren des Meisters. Und selbst der Vergleich des Intelligibelen mit der Farbe ist peripatetischen Ursprungs; denn, wenn derselbe bei Aristoteles zwar noch nicht in der Weise wie bei Albert und den arabischen Quellen, aus denen er vermutlich schöpft, ausgeführt ist, so gehen doch zweifellos diese ganzen Darlegungen auf gewisse kurze Bemerkungen in dessen Schriften[2] zurück. Den Grund, der uns veranlaßte, die Entwicklungen Alberts über das Intelligibele trotzdem in diesem Zusammenhang, der doch der Darstellung der spezifisch neuplatonischen Elemente in seiner Psychologie dienen soll, haben wir bereits früher erwähnt[3].

Der Intellekt.

A. Einteilung der Formen und Stufen des Intellektes.

Wie schon mehrfach hingewiesen wurde, hat Albert mit seinen arabischen Lehrern, speziell mit Avicenna, das Streben gemeinsam, das überlieferte Material durch systematische Anordnung zu klären und zu sichten. Dieser Zug trat, was die Schrift *De intellectu et intelligibili* in dieser Hinsicht betrifft, bereits in der uns schon bekannten Einteilung über die Universalien hervor; noch stärker aber macht er sich in der näm-

[1]) L. I. t. 3. c. 2. p. 250 b f.

[2]) Vgl. De an. III, 5. p. 430 a 14: *καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς. τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.* Metaph. II, 1. p. 293 b 9 ff. (s. S. 333 Anm. 1).

[3]) Vgl. S. 308.

lichen Abhandlung in einer zweiten, höchst bemerkenswerten Einteilung geltend, durch welche er eine Anordnung der verschiedenen Arten und Stufen der Intellekte zu geben versucht [1]).

Er geht bei dieser Einteilung von einem dreifachen Gesichtspunkt aus. Wie er selbst bemerkt, will er über die Verschiedenheit der Intellekte handeln, insofern er sie erstens an sich (*secundum se*) oder als Teile der Seele (*quantum ad partes animae*), zweitens in Hinsicht auf die Intelligibilien, die von ihnen erfaßt werden (*secundum intelligibilia*), und drittens noch auf Grund einer Untersuchung des Grades der den einzelnen Individuen eigentümlichen intellektuellen Fähigkeit (secundum facultatem intellectuum) [2]) betrachtet.

Vom ersten Gesichtspunkt aus unterscheidet er drei intellektuelle Kräfte, den *intellectus agens, possibilis* und *formalis*. Da unser Scholastiker den intellectus formalis in den übrigen Schriften so gut wie gar nicht erwähnt, so fühlt er sich hier veranlaßt, zu dessen Erklärung bald hinzuzufügen, er sei dann in der Seele vorhanden, wenn durch das Licht des (thätigen) Intellektes die Form des Gewußten oder des zu Thuenden vorhanden ist.

Wo Albert zu seiner zweiten Einteilung übergeht, ist aus seinen Ausführungen selbst nicht ersichtlich. Allem Anschein nach beginnt sie mit der weiteren Teilung des *intellectus formalis* in den *intellectus speculativus* und *intellectus practicus* [3]). Es heißt im vorliegenden Text unmittelbar nach der kurzen, auf diese Unterscheidung sich beziehenden Bemerkung: „Dieser formale Intellekt nämlich scheidet sich in einen einfachen und zusammengesetzten.“ Er nimmt somit eine zweifache Teilung des intellectus formalis vor; die Frage, in welchem Verhältnis aber die zweite zur ersten steht, ist mit keinem Worte berührt.

[1]) S. zum folg. De int. et int. l. I. t. 3 c. 3. p. 251b f.

[2]) Nach Cod. Lat. 6993 der Münchener Staatsbibliothek (XV. S.) heißt es nicht, wie Jammy a. a. O. p. 251b druckt, „intelligentium“, sondern intellectuum.

[3]) Statt des sinnlosen hoc dividitur in practicum et speculativum (a. a. O.) ist mit der angegebenen Handschrift „hic dividitur“ etc. zu lesen und dementsprechend das bereits im 1. Teil unserer Schrift S. 238. Anm. 2 angeführte Zitat zu korrigieren.

Daß eine solche Beziehung aber vorliegt, darauf deutet das „nämlich“ hin. Vielleicht ist gemeint, daß sowohl der speculative Intellekt als auch der praktische Intellekt jeder in seinen einfachen und zusammengesetzten zerfällt. Indessen kann dieser Ansicht nur der Wert einer bloßen Vermutung zukommen; Albert selbst läßt uns hier gänzlich in Ungewißheit. Klarer sind seine weiteren Ausführungen. Vom *intellectus simplex* sagt er, daß er sich auf die incomplexa, das einfache Intelligibele d. h. die allgemeinen Begriffe, die übersinnlichen Vorstellungen als solche, richtet. Dem *intellectus compositus* werden die complexa das zusammengesetzte Intelligibele d. h. die Urteile als Objekt zugewiesen. Wir erhalten sie durch Behauptung (*enuntiatio*), durch den Syllogismus oder durch eine andere Art des Beweises. Der *intellectus compositus* scheidet sich in den *intellectus principiorum* und den *intellectus adeptus* oder *acquisitus*. Während jener uns gewissermaßen angeboren ist, da wir die Prinzipien nicht von einem anderen Prinzip her empfangen, sondern zugleich mit dem Verständnis der Worte, das wir bald erlangen, erhalten wir diesen teils durch plötzliches müheloses Finden von Erkenntnissen (*per inventionem*), teils durch Unterweisung seitens anderer (*per doctrinam*), teils durch eigenes Streben und Untersuchen (*per studium*) [1]).

Bezüglich der dritten Einteilung, die, wie wir bereits voranschickten, nach dem Grade der Erkenntniskraft erfolgt, die den einzelnen Menschen zu eigen ist, bemerkt Albert, daß sie von gewissen Philosophen, vor allem von Aristoteles [2]), Avicenna [3]) und einigen anderen, die ihnen folgten, erwähnt werde. Es werden vier verschiedene Stufen der Befähigung und dement-

[1]) A. a. O. p. 251b.

[2]) Offenbar werden auch hier wieder die Anschauungen des Schülers, nämlich Avicennas, dem Meister zugeschrieben.

[3]) Albert denkt vielleicht auch an L. VI. naturalium V, 6. folg. 45 v a, wo Avicenna die Menschen nach ihren intellektuellen Fähigkeiten einteilt. Am höchsten steht ihm der geistige „Übermensch“, der bei discursivem Denken die Intelligibilien erfaßt, insofern er den Mittelbegriff des Syllogismus selbst findet. Diejenigen Individuen, deren geistige Thätigkeit eine mehr rezeptive ist, scheidet er je nach dem Grade, in welchem sie sich das vom Genie Gefundene aneignen und geistig zu verarbeiten vermögen, in die talentvollen, brauchbaren und die mehr schülerhaft beanlagten Köpfe. Unmittelbaren Bezug auf diese Ausführung nimmt Albert S. de hom. 9. 58. p. 281a.

sprechend vier Arten des Intellektes unterschieden [1]). Bei manchen Menschen ist die Vernunft, führt er des näheren aus, in hohem Grade auf die Unterstützung der äußeren und inneren Sinne angewiesen. Ohne diese vermag sie nur mit Mühe zu erfassen; Unterweisung hat bei einer solchen geistigen Anlage nur dann Erfolg, wenn das Gesagte durch aus der Anschauungswelt entnommene Beispiele (exempla sensibilia) erläutert wird. Diejenigen Menschen, deren Intellekt derart beschaffen ist, sind unfähig für die Erkenntnis des durch sich Evidenten und Göttlichen, das den Gegenstand der Metaphysik bildet; „Dummköpfe“ (mali ingenii existentes) werden sie vom Volke genannt [2]). Eine zweite Stufe repräsentiert derjenige Intellekt, der „getrennter“, d. h. dessen Fähigkeit abstrakt zu denken größer ist; er kann gleichsam aus sich selbst heraus oder schon auf Grund einer nur geringen Belehrung alles erkennen. Die Menschen, welchen diese Stufe zu eigen ist, besitzen den intellectus agens nicht als bloße Potenz der Seele oder als diejenige Kraft, welche durch Abstraktion das Intelligibele in der Seele bewirkt, sondern gewissermaßen als Form, durch welche die intellektuelle Seele alles schafft. Von Avicenna werde er als der heilige (*intellectus sanctus sive mundus*) [3]), von Aristoteles als der göttliche (*intellectus divinus*) bezeichnet. Dieser Intellekt, nach dessen Besitz jeder Philosoph strebt, empfängt schon bei geringem Eifer die

[1]) De int. et int. a. a. O. p. 251 b.

[2]) A. a. O. p. 251 b f.

[3]) Avicenna bezeichnet diesen der Prophetie fähigen Intellekt als virtus sancta; „mundus“ ist von Albert nur exegetisch hinzugefügt. Avicenna bemerkt (bei Schahrastani übersetzt von Haarbrücker II. S. 317): „Hier ist die Grenze der menschlichen Kraft . . . für die Menschen giebt es Stufen . . . Es ist demnach bald eine Vernunft von kräftigem Vorbereitetsein, so daß sie dabei, um zu der thätigen Vernunft zu gelangen, nicht viel von Führung und Unterweisung bedarf; daß sie gleichsam alles von selbst, ohne fremder Autorität zu folgen, erkennt, aber durch eine Anordnung, welche gewisse Grenzen in sich enthält. Und sie schreitet darin vor, entweder mit einem Male in einer Zeit oder zu verschiedenen Malen in verschiedenen Zeiten, und das ist die heilige Kraft, welche von dem Geiste der Heiligkeit stammt, so daß von ihm auf sie alle Gedanken herabströmen oder das, was er bei der Vollendung der handelnden Kraft bedarf. Die höchste Stufe davon ist aber die Prophetie.“

Erleuchtung zu Prophetien und richtiger Traumdeutung [1]). Zwischen diesen beiden Arten von Intellekten gibt es eine Mittelstufe. Diese repräsentiert ein Intellekt, der derart beschaffen ist, daß er auf Belehrung hin Prophetisches und Göttliches leicht verstehen kann. Bei einer vierten Stufe endlich ist die Möglichkeit einer Unterstützung des Intellektes völlig ausgeschlossen; denn er ist weder „getrennt" und also nicht der Sinne bedürftig, noch ist möglich, daß er eine Hilfe durch letztere erhält. Physiologische und psychologische Gründe können daran schuld sein. Es kann ein Fehler in der Komplexion des Gehirns vorliegen, wie dies bei den Narren (moriones) der Fall ist; die Ursache kann ferner auch die Gewohnheit sein, sich ausschließlich nur mit der Erfassung des Sinnlichen zu beschäftigen, was bei den Ungebildeten (idiotae) vorkommt. An diese Ausführung knüpft Albert noch die interessante Bemerkung, daß alle die, welche sich lange Zeit mit „Partikulärem" befaßten z. B. diejenigen, welche sich mit den Gesetzen beschäftigen, aber hierbei nicht nach Ursachen und Vernunftgründen (rationes) fragten, für die Philosophie oder Forschung ungeeignel seien; gemeint ist, daß den Kleinigkeitskrämern Allgemeine der Blick für das Große und abgeht [2]).

Es sei hier noch bald darauf hingewiesen, daß Albert in *De intellectu et intelligibili* [3]) eine Reihe von Intellekten näher bespricht, ohne indessen eine der drei erwähnten Einteilungen seinen Ausführungen unmittelbar zu Grunde zu legen. Er faßt dabei lediglich das Verhältnis ins Auge, in welchem die einzelnen intellektuellen Vermögen und Wissensstufen untereinander stehen, einander bedingen und voraussetzen. Er handelt zuerst über den *intellectus agens,* dann über den *intellectus possibilis,* den *intellectus formalis,* den *intellectus in effectu,* den *intellectus principiorum* und *instrumentorum,* den *intellectus adeptus* und schießlich den *intellectus assimilativus.*

B. Die natürliche Vollendung des Intellektes.

Bevor Albert über die einzelnen Kräfte und Entwicklungsstufen des Intellektes noch speziell handelt und dabei zugleich

[1]) A. a. O. p. 252a. [2]) A. a. O. p. 252b.
[3]) L. II. t. unic. c. 3—9. p. 254ff.

zu zeigen versucht, wie die Vernunft sich selbst erkennt und eine immer vollkommenere Erkenntnis anstrebend und erlangend zur ersten Ursache alles Seins und Denkens sich emporhebt, schickt er allgemeine Bemerkungen über das Wesen der intellektuellen Erkenntnis voraus. Diese einleitenden Erörterungen wie jene späteren über die Intellekte tragen bei ihm den gemeinsamen Titel „über die natürliche Vollendung des Intellektes". Die Lehren, welche unser Scholastiker hier vorträgt, entstammen dem spezifisch arabisch gefärbten Neuplatonismus. Und wenn wir aus Gründen, die wir bereits angegeben haben[1]), zu der Annahme berechtigt sind, daß er unter der prima intelligentia, deren Licht über den individuellen intellectus agens ausstrahlen soll, nicht den aus der Gottheit emanierten νοῦς des Plotin, sondern Gott im Sinne des Christentums versteht, und daß seine Ausführungen, durch die er in der That vielleicht ursprünglich rein objektiv den Standpunkt der peripatetischen Schule zur Darstellung bringen wollte, mit seinen eigenen Anschauungen völlig durchtränkt sind, so dürfen wir doch in diesen Untersuchungen den authentischen Ausdruck der Lehrmeinung Alberts seinem eigenen Wunsche nach gleichwohl nicht erblicken. Weshalb wir in ihnen nicht den Ausdruck seiner eigenen Auffassung sehen dürfen, ist bereits dargelegt worden[2]). Hier kam es nur darauf an, bevor wir über die betreffenden Ausführungen selbst referieren, zur Vermeidung von schwerwiegenden Mißverständnissen noch einmal darauf hinzuweisen.

I. Der Prozeß der intellektuellen Erkenntnis.

Die Frage, wie die menschliche Vernunft die ihr eigentümlichen Objekte zu erfassen vermag, wird von Albert in der Weise beantwortet, daß er zunächst feststellt, woher die Formen stammen, und sodann zu zeigen versucht, in welcher Weise sie von dem sie bewirkenden Prinzip her in die Seele gelangen.

Jene Vorfrage nach dem Ursprung und der Entstehung der Formen wird von unserem Philosophen in verschiedener Weise beantwortet, je nachdem er in dem betreffenden Zusammen-

---

[1]) S. S. 302 ff.

[2]) S. S. 206 f.

hange, in welchem er gerade auf sie zu sprechen kommt, mit Averroës mehr den Spuren des Aristoteles folgt oder unter dem Einfluß der neuplatonischen Anschauung des Alfarabi und speziell des Avicenna steht.

Mit Ausnahme der Form der vernünftigen Seele läßt er nämlich einerseits in Berufung auf Aristoteles keine Form unmittelbar von Gott geschaffen werden. Ausdrücklich betont er Avicenna gegenüber, der die thätige Intelligenz zur Spenderin aller Formen macht [1]), daß die Gestirngeister überhaupt nur insofern mittelbar zur Entstehung der Formen beitrügen, als durch die Bewegungen der Gestirne, wie er vom Standpunkt der peripatetischen Kosmologie aus annimmt, der Werdeprozeß eine Einwirkung erfährt [2]). Seine eigene Ansicht ist in diesem Zusammenhange die, daß die Formen der Materie überhaupt nicht von außen zukommen, sondern durch Eduktion aus ihr selbst, insofern sie in ihr potentiell enthalten sind, entstehen. Ihre Aktualisierung erfolgt durch natürliche Ursachen, durch die bereits erwähnte Wirksamkeit der Himmelskörper, ferner durch die der elementaren Qualitäten und bei der lebendigen Natur, wie wir auch schon wissen, durch die im Samen eingeschlossene gestaltende Kraft, die vis formalis [3]).

In entgegengesetzten Sinne wieder antwortet Albert, wo der Neuplatonismus in seiner Geistesrichtung die Oberhand hat. Selbst in theologischen Schriften übernimmt er die anderwärts von ihm beanstandete Lehre Avicennas. Die Intelligenz ist es, bemerkt er einmal ausdrücklich, welche sämtliche Formen spendet [4]). Und an anderer Stelle sagt er, ein unkörperlicher Hauch gehe auf Grund eines Willensratschlusses vom thätigen Intellekte aus und flöße allem Bewirkten die Formen der thätigen Intelli-

---

[1]) S. S. 72f.

[2]) S. de hom. 9. 16. a. 3. p. 85b: „dicendum, quod si voluerimus sustinere Avicennam, dicemus, quod causae separatae, scilicet motores orbium non habent actum in natura nisi per opera naturae et idcirco illae non creant formas nisi per motum superiorum et per motum elementorum et per materiae transmutationem. Ferner a. a. O. p. 85. Vgl. hierzu S. 73f.

[3]) Näheres s. S. 71ff. v. Hertling, a. a. O. S. 108ff.

[4]) S. th. II. t. 1. 9. 3 m. 3. a. 1. p. 16b (s. S. 76. Anm. 1).

genz ein[1]). Daß wir diesen Standpunkt in *De causis et processu universitatis* vertreten finden[2]), ist dem Gesamtcharakter dieser Schrift nach von vornherein ohne weiteres zu erwarten. Und daß Albert ihn auch im *Kommentar zur Metaphysik* (gelegentlich, wo er als Neuplatoniker spricht) einnimmt[3]), darauf weist er uns selbst in anderem Zusammenhang, nämlich in *De intellectu et intelligibili,* hin[4]).

Er setzt hier, wie er ausdrücklich bemerkt, aus dem letzten Teile der „ersten Philosophie“ als bekannt voraus, daß sämtliche Formen der Materie von der sie rings umgebenden ersten Intelligenz gegeben würden, ferner, daß infolgedessen jede in der Materie befindliche Form sich in der Mitte befindet zwischen der Intelligenz, aus der sie hervorströmt, wie die Formen der Kunstwerke aus dem Geiste des Künstlers herfließen, und der Materie, in der sie durch das Sein, welches sie ihr giebt, ist[5]). Da die Form aber auch in der Seele entsteht, so fragt Albert hier nun weiter, ob sie dieses ihr Sein dem Umstand, daß sie aus der Intelligenz hervorströmt, oder ob sie es der Materie verdankt. Daß Ersteres der Fall sei, sucht er durch drei Argumente zu beweisen. Erstens, es tragen die Formen im Intellekte des Menschen nicht die Bedingungen der Materie, nämlich räumliche und zeitliche Unterschiede, Gegensatz, Zusammensetzung und dergleichen, sondern vielmehr diejenigen Eigentümlichkeiten an sich, welche ihnen auch anhaften, insofern sie im Intellekte der Intelligenz sind. Zweitens, die Form entsteht in der Seele nur dadurch, daß sie von der Materie und deren eben erwähnten Bedingungen befreit wird. Sie hiervon loslösen aber heißt nichts anderes als sie im Lichte der Intelligenz empfangen. Also bildet die Intelligenz ihr Entstehungsprinzip. Drittens endlich — und dies ist nach Albert das beweiskräftigste Argument — die Form be-

---

[1]) S. th. I. t. 7. p. 31. m. 4. p. 184b (s. a. a. O.). Vgl. v. Hertling a. a. O. S. 113f.

[2]) Vgl. l. I. t. 4 (De fluxu causatorum a causa prima et causatorum ordine).

[3]) Z. B. l. XI. t. 1. c. 9. p. 357b. Vgl. dagegen l. I. t. 5. c. 8. p. 60af. l. III. t. 3. c. 11. p. 112b.

[4]) L. II. t. un. c. 1. p. 252b.

[5]) A. a. O.

findet sich ursprünglich nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach in der Seele. Es bedarf auch zu ihrer Verwirklichung eines Agens. Da dies aber nichts Materielles, sondern das Licht der Intelligenz ist, so empfängt durch dieses die Seele die Form. Daß dieselbe im Lichte der Intelligenz ist, auch dies rührt nicht von der Materie her. Denn noch bevor sie in der Materie gewesen, befand sie sich bereits im Lichte der Intelligenz. Wie die Farbe es nicht dem gefärbten Körper, sondern der Wirksamkeit des aktuell Leuchtenden verdankt, daß sie gesehen wird, so ist auch nicht die Materie die Ursache, daß die Form in der Seele entsteht, sondern die Wirksamkeit der aktuell thätigen Intelligenz.

Albert glaubt somit festgestellt zu haben, daß die Formen aus der Intelligenz in die Seele fließen. Er sucht des weiteren zu erklären, wie dies geschieht [1]. Auch hier entwickelt er rein neuplatonische Anschauungen. Die Kraft der Intelligenz, versichert er uns, stellt sich über [2] das, was sie bewegt, umgiebt es, flößt ihm die Formen ein, welche das sind, was sie selbst ist, und die sie nicht erst erworben hat; sie umfaßt alles in ihrem Lichte, da sie sich ohne Medium mit allem, worauf sie sich richtet, verbindet. Dieses Licht verbindet sich auch mit der Seele und den in ihr existierenden Formen. Unter seiner Aktualität bewegen die Formen die Seele gleichwie unter der des Lichtes die Farben den Gesichtssinn bewegen [3]. Bemerkt sei, daß wir auch im *Kommentar zur Metaphysik* ähnlichen Anschauungen begegnen [4].

II. Die Formen und Stufen des Intellektes.

Der intellectus agens.

Wenn Albert auch in diesem Zusammenhange viele von der aristotelischen Denkweise weitab liegende neuplatonische An-

---

[1]) A. a. O. p. 253a. [2]) Statt „supponitur“ ist superponitur“ zu lesen.

[3]) A. a. O. c. 2. p. 253b.

[4]) Charakteristisch ist z. B. L. XI. t. 1. c. 9. p. 357b: Intellectus autem omnino separatus est intellectus intelligentiae, cuius intellectus hominis est imago quaedam ambiens suum mobile, quod est corpus hominis, sicut intelligentia separata ambit, et intellectus hominis est in illo, sicut lumina inferiora sunt in lumine superiori, a quo recipiunt et formas et motus per influentiam.“

schauungen seiner arabischen Lehrer sich zu eigen macht, so ist doch zu betonen, daß er ihnen bei der Beantwortung der Frage, ob der intellectus agens für alle Menschen der Zahl nach nur einer oder verschieden, auch hier kein Zugeständnis macht. Auch in *De intellectu et intelligibili* läßt er den intellectus agens der Seele als immanente Kraft substantiell zu eigen sein, wie wir bereits aus seiner Einteilung der Intellekte ersehen haben.

Sein Wesen sucht er uns in genannter Schrift durch Vergleiche verständlich zu machen. Er vergleicht ihn zuerst mit dem Sonnenlicht und konstatiert, daß diesem der Intellekt in dreifacher Hinsicht ähnlich ist.

Der thätige Intellekt ist einmal nämlich erstes thätiges intellektuelles Sein, *primum agens esse intellectuale.* Diesen Gedanken sucht Albert zunächst zu beweisen. Er greift dabei auf einen Satz der aristotelischen Metaphysik zurück. Bei jeder Gesamtordnung von Seiendem (in omni universo), führt er aus, giebt es einiges, was nur bewirkt ist, manches, was selbst bewirkt ist, seinerseits wieder aber auch anderes bewirkt, und solches, was sich nur aktiv bethätigt [1]). Auch im Reiche des Intelligibelen muß es, schließt er, ein erstes Thätiges, also ein erstes thätiges intelligibeles Sein geben. Deshalb seien in der Seele die beiden Unterschiede des allgemein Thätigen, das alles macht, und des allgemein Möglichen, das alles wird. Aus diesem Resultat ergiebt sich, wie Albert beiläufig hinzufügt, auch die Falschheit der Lehre jener, welche das Vorhandensein des intellectus agens in der Seele in Abrede stellen. „Diese stimmen nämlich den Philosophen nicht bei, welche zwar auch lehren, daß Intelligenzen, welche Weltformen sind, auf den Intellekt der menschlichen Seele ausstrahlen, jedoch nicht leugnen, daß in den Seelen selbst ein thätiger Intellekt ist." Sonst würde der Mensch weder einen vollkommenen Mikrokosmos noch das Abbild der Weltform darstellen. Nach diesem Angriff auf die Averroisten kehrt er zu dem eigentlichen Gegenstand der Untersuchung wieder zurück. Die Gesamtheit des Körperlichen hat, führt er weiter aus, ein einziges erstes Thätiges in Hinsicht auf

---

[1]) L. II. c. 3 p. 254a.

all das, was wirksam ist und geschieht, nämlich das Sonnenlicht, über welches das Licht des ersten thätigen Intellektes ausstrahlt; ohne diese Ausstrahlung würde das Sonnenlicht die Formen nicht verwirklichen können. So verhält es sich in jeder Gesamtheit des Seienden, so auch in der Seele des Menschen bezüglich der Vielheit und Gesamtheit des Intelligibelen, das sich in ihr und im Intellekte findet [1]). Wir kommen auf die Bedeutung dieser Bemerkungen Alberts, über die wir hier nur einfach referiert haben, alsbald noch einmal des näheren zu sprechen, und fahren in unserer Darstellung vorläufig weiter fort.

Der thätige Intellekt verhält sich auch insofern dem Licht analog, als er zweitens allgemein thätiges intellektuelles Sein (*universaliter agens esse intellectuale*) ist. Den Begriff des „universaliter agere" erklärend bemerkt unser Philosoph, daß jede Thätigkeit eines ersten Thätigen deshalb „allgemein" sei, weil sie sich zwischen einem gewissen Ersten und einem gewissen Letzten befindet und sich durch alles Mittlere hindurch erstreckt. Wie das Licht allgemein thätig ist, da es über alles, was Aktives und Passives in der Materie ist, hinfließt, so ist auch die Wirksamkeit des thätigen Intellektes in Hinsicht auf die Gesamtheit des Intelligibelen, das seiner Bethätigung unterliegt, eine allgemeine. Aus dieser Eigenschaft ergiebt sich ihm, daß der thätige Intellekt die Form von allem Intelligibelen und der Same aller Intelligibilität ist, daß unter seiner Aktualität alles Intelligibele die Seele bewegt [2]).

Aus der Eigenschaft des Intellektes, das erste Thätige zu sein, ergiebt sich für Albert zugleich, daß er unaufhörlich thätiges intellektuelles Sein (*incessanter agens esse intellectuale*) ist. Denn erstes Thätiges kann er nur dadurch sein, daß er vermöge seiner Wesenheit thätig ist, gleichwie das Licht durch seine Wesenheit leuchtet. Was aber seiner Wesenheit nach eine Thätigkeit ausübt, das vollzieht sie immer und unaufhörlich. Dies ist folglich auch in Hinsicht auf den Intellekt der Fall [3]). Diese Annahme Alberts, daß die Bethätigung des in-

[1]) A. a. O. p. 254b.
[2]) A. a. O. p. 254b und 255a.
[3]) A. a. O. p. 254b.

tellectus agens eine unaufhörliche ist, würde indesseu zu der unmöglichen Konsequenz führen, daß der Mensch beständig denkt. Wahrscheinlich legt er hier eine Bestimmung, welche die Araber auf die transcendente intelligentia agens anwenden, unbedachterweise dem der Seele immanenten intellectus agens bei. Weniger bemerkenswert ist ein weiterer Vergleich des thätigen Intellektes mit der Kunst. Albert meint damit nicht, wie er ausdrücklich bemerkt, die mechanische Kunst, die verschieden von dem Geiste des Künstlers, sondern die in der Natur sich offenbarende. In diesem Sinne ist z. B. die Seele im Samen oder in dem im Samen befindlichen Pneuma wie ein Künstler thätig, der alles mit Überlegung sicher und ohne Fehler macht. Die hier sich offenbarende Kunstfertigkeit stellt kein Wissen dar, das von der Substanz der vis formativa verschieden [1]) wäre. Ebenso verhält es sich mit dem Licht des thätigen Intellektes im Hinblick auf die gesamte Ordnung der ihm unterliegenden Materie. Sein Licht ist zugleich sein Wissen, und seine Kunst besteht darin, planmäßig allem zu intelligibelem Sein zu verhelfen und das Erkannte im möglichen Intellekte anzuordnen [2]).

In diesen Bemerkungen über den intellectus agens wird ohne weiteres gerade über den Punkt stillschweigend hinweggegangen, dessen Erörterung am meisten notwendig gewesen wäre, nämlich über das Verhältnis des thätigen Intellektes in der Seele zur ersten thätigen Intelligenz außer ihr beim Erkenntnisprozeß. Belehrt uns doch Albert einerseits dort, wo er zu erklären versucht, wie die Formen von der außerhalb der Seele befindlichen Intelligenz in die Seele hineingelangen, dahin, daß das Licht der getrennten Intelligenz sich unmittelbar mit allem, auf das sie sich richtet, verbinde, daß dieses Licht sich mit der Seele und den in der ihr existierenden Formen vereinige, daß unter der Aktualität dieses Lichtes — also des Lichtes der transcendenten Intelligenz — die Formen

---

[1]) Nach „Cum tamen haec ars non sit scientia quaedam“ ist einzuschieben „diversa“.

[2]) A. a. O. p. 255a.

die Seele bewegen[1]). Hiernach müßte man annehmen, daß er die Auffassung Avicennas und Algazels[2]) vertritt und mit ihnen das Vorhandensein eines der Seele selbst immanenten intellectus agens leugnet. Gleichwohl aber nimmt er doch wieder einen solchen an. In dieser Hinsicht giebt es bei ihm kein Schwanken. Wir fragen nun aber nach der Aufgabe, die dann noch für den individuellen thätigen Intellekt übrig bleibt. Albert bemerkt in dieser Hinsicht nur, daß unter der Aktualität des intellectus agens alles Intelligibele die Seele bewege[3]). Verbinden wir diese Äußerung mit der vorhin mitgeteilten, die das Wirken der getrennten Intelligenz betrifft, so ergiebt sich als seine Ansicht die Annahme, daß die Formen die Seele unter der Aktualität des individuellen thätigen Intellektes bewegen, insofern letzterer unter der Aktualität des Lichtes der universellen Intelligenz steht d. h. von ihm erleuchtet wird. Nehmen wir an, daß dies die Auffassung Alberts ist, so wird jetzt sofort der Sinn jener Bemerkung klar, welche wir bei der Bestimmung des thätigen Intellektes als erstes thätiges intellektuelles Sein kennen lernten[4]). Wie das Sonnenlicht die Formen nur unter der Ausstrahlung des Lichtes der ersten thätigen Intelligenz aus der Materie eduzieren kann — so spricht er sich dort aus —, in der nämlichen Weise verhält es sich auch in der Seele des Menschen. Was sich dort hinsichtlich des Intelligibelen so verhalten soll, wird nicht weiter ausgeführt. Was er hiermit meint, ist, daß in analoger Weise der thätige

---

[1]) A. a. O. c. 2. p. 253b: hoc lumen (sc. virtutis intelligentiae) iungitur animae, et iungitur formis in anima existentibus, et sub actu huius luminis formae movent animam, sicut sub actu lucis exterioris colores movent visum. S S. 342.

[2]) Vgl. S. 207ff.

[3]) A. a. O. c. 3. p. 255b: sub actu suo (sc. intellectus agentis) omne intelligibile movet animam. S. S. 342.

[4]) A. a. O. p. 254b. Per hunc ergo mundum quo universitas corporalium habet unum primum agens in his quae faciunt et fiunt ad ultimum factum, quod est lux solis, super quam irradiat lux agentis primi intellectus; et nisi irradiaret super ipsum, lux solis non esset effectiva formarum corporalium. Ita est in quolibet universo; oportet etiam ita in anima hominis esse secundum multitudinem et universitatem intellectualis esse, quod fit in ipsa et in intellectu ipsius. S. S. 342f.

Intellekt in der Seele für die intelligibelen Formen das primum agens bildet, daß aber auch er die ihm zugeordneten Formen nur in der Kraft des über ihn selbst ausstrahlenden Lichtes des ersten Intellektes in der Seele verwirklichen kann.

Daß so und nicht anders Albert als Neuplatoniker denkt, dies ergiebt sich noch durch Ausführungen von ihm, die wir in seinen theologischen Schriften vorfinden. Hingewiesen sei vor allem auf eine Stelle im *Sentenzenkommentar*[1]). Es wird hier gefragt, ob jede Wahrheitserkenntnis durch den hl. Geist vermittelt wird. Albert erklärt sich zunächst allgemein dahin, daß hierzu vier Faktoren erforderlich seien. Als solche werden von ihm aufgezählt erstens der mögliche Intellekt, der fähig ist, das Wissen aufzunehmen, zweitens der thätige Intellekt, in dessen Lichte die Abstraktion der jene Wahrheit enthaltenden Formen sich vollzieht, drittens der betreffende Gegenstand selbst, um den es sich handelt, und viertens die Prinzipien und Axiome, die gleichsam die Instrumente darstellen, vermittelst derer man zur Wahrheit vordringt. „Daher haben," fährt unser mittelalterlicher Lehrer fort, „gewisse Philosophen gesagt, daß diese zur Erkenntnis desjenigen Wahren, was der Vernunfterkenntnis zugänglich ist (ad cognitionem veri, quod est sub ratione), genügten. Sonst aber muß man sagen, daß das Licht des thätigen Intellektes an sich nur insofern genügt, als es sich mit dem Licht des unerschaffenen Intellektes, wie der Strahl der Sonne mit dem des Sternes verbindet[2])." So ergiebt sich denn auf

---

[1]) Sent. l. I. d. 2. a 5 p. 35b.

[2]) A. a. O.: Sed aliter dicendum, scilicet quod lux intellectus agentis non sufficit per se nisi per applicationem lucis increati, sicut applicatur radius solis ad radium stellae. Et hoc contingit dupliciter, scilicet secundum lumen duplicatum tantum, vel etiam triplicatum: duplicatum, ut si fiat coniunctio ad lumen intellectus increati; et illud lumen est interior magister; quandoque autem fit ad coniunctionem intellectus angelici et divini, quia philosophi quidam animam posuerunt instrumentum intelligentiae, eo quod intelligentia imprimit in eam suas illuminationes; et hoc vocat Dionysius reductionem nostrae hierarchiae per hierarchiam Angelorum, et Augustinus dicit, hoc contingere multis modis; et hoc vocant quidam philosophi continuationem, quia etiam ipsi dixerunt, quod nihil videtur nisi per lucem primam. — Ad hoc ergo quod quaeritur, utrum exigitur appositio

das klarste, daß Albert dort, wo er als Neuplatoniker spricht, eine Erleuchtung des individuellen intellectus agens durch den universellen annimmt, in der eben mitgeteilten Stelle aus dem *Sentenzenkommentar* freilich zunächst nur für dasjenige Wahre, was nicht schon durch vernünftige Überlegung erschlossen werden kann. An einer späteren Stelle der nämlichen Schrift wird indessen bei jeder wahren Erkenntnis eine Erleuchtung des hl. Geistes, welche die Philosophen als Ausstrahlung seitens der Intelligenz bezeichnet hätten, als vorhanden erachtet, da jede Wahrheitsentscheidung den Regeln der ersten Wahrheit gemäß erfolge [1]). In dem nämlichen Sinne spricht Albert sich auch in der *Summa theologiae* für eine Erleuchtung des menschlichen Intellektes durch das Licht des göttlichen hinsichtlich aller Fälle aus, wo wir Wahres erkennen [2]).

---

gratiae novae, dicendum, quod si gratia vocatur quodlibet donum a Deo gratis datum, tunc non fit sine gratia, immo dicit quidam philosophus, etiamsi aliquid sciatur in habitu, non fiet conversio ad actum nisi per conversionem ad lucem intellectus increati. Über die Frage, wie Albert und die großen Scholastiker über die Mitwirkung Gottes beim Zustandekommen des Erkenntnisaktes denken, vgl. De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam Seraphici doctoris sancti Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum, edita stud. et cur Collegii a. S. Bonaventura (Ad claras aquas 1883) c. 3 p. 26. (p. 33 finden sich die von uns in obigem Zusammenhange erwähnten Stellen bereits zusammengestellt).

[1]) In Beziehung auf die in vor. Anm. wiedergegebene Stelle heißt es Sent. l. I. d. 46, a. 19. p. 676b: In omni intellectu veri necesse est, adesse illuminationem Spiritus, quam philosophi illuminationem intelligentiae vocaverunt, eo quod omne veri iudicium est secundum regulas veritatis primae, et tunc generaliter est verum. A. a. O. d. 17. a. 4. p. 289a f. wird die Mitwirkung Gottes nur auf diejenige Erkenntnis beschränkt, welcher kein Abstraktionsprozeß vorhergeht. Es heißt a. a. O.: Est aliquis intellectus in nobis accipiens ex phantasmate . . . Est autem alius intellectus non accipiens ex phantasmate, sed in lumine agentis intellectus tantum et in his, in quibus illuminatur etiam ampliori lumine quam sit lumen intellectus agentis intellectus, sicut est radius divinus vel radius revelationis angelicae.

[2]) S. th. I. t. 3. q. 13. m. 1. ad 2. p. 31a: Ille (Deus) maxime intelligibilis est et omnis intellectus et intelligibilitatis causa et in omni intelligibili attingitur, sicut lumen, quod est actus visibilium, attingitur in omni visibili per visum. A. a. O. q. 15. m. 3. a. 3. p.: Concedendum est, quod sine lumine illustrante intellectum nullius cogniti intellectus noster possibilis perceptivus est.

Der intellectus possibilis.

Auch in dem Zusammenhange, in welchem Albert als Neuplatoniker über den Erkenntnisprozeß handelt, trägt er uns bezüglich des möglichen Intellektes lediglich peripatetische Ansichten vor. Er entfernt sich in keiner Weise von demjenigen Standpunkt, den er auch in anderen Schriften, in der *Summa de homine* und im *Kommentar zu De anima* vertritt. Es genügt daher, wenn wir auf die vier Bestimmungen, durch die er in *De intellectu et intelligibili* das Verhältnis zwischen dem intellectus possibilis und seinen Objekten darzulegen sucht, nur kurz hinweisen, da uns dieselben ihrem wesentlichen Inhalt nach bereits bekannt sind.

1) Der mögliche Intellekt ist der Potenz nach alles Intelligibele [1]), dabei substantiell ein und derselbe, ungeteilt und einfach existierend [2]).

2) Er gleicht einer leeren Tafel. Wie diese ohne besondere Vorbereitung jegliche Figur aufzunehmen vermag, so kann

---

[1]) Vgl. insb. S. 200. 223. 230.

[2]) Albert weist hier (De int. et int. II. t. unic. c. 4. p. 255b) darauf hin, daß Alfarabi das Verhältnis zwischen dem möglichen Intellekt und seinen Objekten, den Intelligibilien, als dem analog bezeichnet, welches zwischen dem Wachs und dem Siegel besteht. Der arabische Philosoph bemerkt in der That in De int. et int. (p. 48—49): Hac vero essentia (scil. intellectus possibilis) est similis materiae, in qua imprimuntur formae, scilicet quemadmodum, si existimaveris aliquam materiam corporalem, veluti coram aliquam, in qua cum imprimis aliquam caelaturam, totum pertransit illa caelatura et illa forma in sua superficie et in suis interioribus, et infunditur, et illa forma manat in totam: sic accedat tua aestimatio ad intelligendum acquisitionem formarum rerum in illa essentia, quae est similis illi formae. Ähnlich sagt Alfarabi in den „Petschaften der Weisheitslehre“: „Das Erkennen ist der Einprägung zu vergleichen. Sowie das Wachs zuerst dem Siegel gegenüber fremdartig ist, bis daß, wenn dasselbe eingeprägt wird, das Wachs jenes Siegel eng umschließt und von dem Siegel Kennzeichen und Bild in ihm zurückbleibt, ebenso steht der Erkennende der Form gegenüber. Wenn er aber die Form desselben sich angeeignet hat, so verbindet sich ihm die Erkenntnis davon“ (Dieterici, a. a. O. S. 120). Albert findet den Vergleich Alfarabis „non omnino conveniens“ (vgl. dag. S. 331) und vergleicht seinerseits die Aufnahmefähigkeit des möglichen Intellektes in Hinsicht auf die Formen mit der des Durchsichtigen den Farben gegenüber.

auch die mögliche Vernunft ohne weiteres jegliches Intelligibele empfangen [1]).

3) Am meisten aber gleicht er dem Raume [2]). Die Verschiedenheit des Raumes (locus) und des in ihm Untergebrachten (locatum), führt Albert aus, ist die nämliche. Von letzterem empfängt der Raum seine Gestalt und seinen Umfang; die natürliche Bewegung des räumlich Gemachten ist zum Raume hin und seine natürliche Ruhe in ihm. Ebenso ist auch die Natur der Intellektualität im intellectus possibilis und in dem, was seiner Intelligibilität nach erkannt wird, dieselbe; denn durch die Grenzen dessen, was erkannt wird, erhält der Verstand selbst seine Gestalt wie der Raum durch das, was in ihm untergebracht wird. Auch geht die natürliche Bewegung dessen, was erkannt wird, zum Intellekte hin und findet in ihm seine natürliche Ruhe [3]).

4) Der mögliche Intellekt ist die Form (species) des intellektuell Erkannten wie der Sinn die des Wahrgenommenen [4]).

Der formale Intellekt.

Die Erklärungen, welche uns Albert über das Wesen des von ihm verhältnismäßig selten erwähnten intellectus formalis giebt, sind zum Teil wenig klar und einander widersprechend. Am bestimmtesten äußert er sich in der *Summa theologiae.* Hier sagt er, er sei nichts anderes als die Formen der Intelligibilien im möglichen Intellekte, die dieser durch das Licht des thätigen und erworbenen Intellektes besitzt, und identifiziert ihn mit dem intellectus speculativus [5]). Gemeint ist letzterer damit natürlich

---

1) A. a. O. p. 256a. Vgl. S. 191 ff.

2) Der Raum wird hier natürlich in aristotelischem Sinne aufgefaßt. Vgl. Zeller, a. a. O. II. 2³. S. 398.

3) A. a. O. 256a.

4) A. a. O. p. 256a u. b.

5) II. t. 15. q. 93. m. 2. p. 448b: Formalis enim et speculativus in anima nihil aliud est nisi species intelligibilium in intellectu possibili, quas adeptus est per lumen intellectus agentis et intellectus adepti.

nur in seinem weiterern Sinne[1]). Daraus ergiebt sich, daß hier an den bereits mit Formen versehenen intellectus possibilis gedacht ist.

Einer gänzlich anderen Auffassung begegnen wir im *Libellus de unitate intellectus contra Averrpistas.* Hier wird allem Anschein nach unter dem formalen Intellekte der intellectus terminorum oder, was dasselbe ist, der intellectus principiorum verstanden und daher die Bezeichnung des formalen Intellektes als spekulativen Intellektes als ungenau getadelt[2]).

Einen dritten Standpunkt vertritt Albert in *De intellectu et intelligibili.* Bei der Einteilung der Intellekte, die er hier giebt, sagt er, wie wir bereits wissen, daß der formale dann in der Seele vorhanden sei, wenn sich die Form des Gewußten oder des zu Thuenden durch das Licht des Intellektes in ihr befinde[3]). Diese Erklärung weicht von der in der *Summa theologiae* gegebenen nicht wesentlich ab. So auffallend der Widerspruch auch ist, in den näheren Ausführungen, durch die er das Wesen des intellectus formalis zu erläutern sucht, scheint er diesen als das Licht des intellectus agens aufzufassen. Er bemerkt hier zunächst, er sei die Form eines jeden Intellektes gemäß dem ihm eigenen intellektuellen Sein. Damit soll jedoch nicht die intelligibele Form des Dinges gemeint sein, welche einzelne als intellectus formalis auffaßten, da er in diesem Sinn nicht in Hinsicht auf den möglichen Intellekt formaler Natur wäre. Dasjenige, was erkannt werde, empfange vielmehr alles formale Sein vom Intellekt, in dem es sich befindet, statt es diesem selbst zu geben. Wie nämlich bei den Farben das Licht die formale Hypostase d. h. das for-

[1]) S. S. 237f.

[2]) C. 6. p. 233a: Ideo et anima convertens se supra se accipit intellectum terminorum (statt terminum), quod est informatio agentis, qua informat possibilem luce sua, sicut oculus informatur per lucem corpoream, ut videat. Et hunc intellectum quidam vocant formalem et aliquando improprie loquentes vocant eum speculativum. Albert faßt auch den spekulativen Intellekt im weiteren Sinne auf und bemerkt daher: Et iste intellectus, qui componitur ex intelligibilibus ad formam et actum intellectus mediantibus principiis, quae se habent ad operationem, secundum meam opinionem vocatur speculativus (p. 233b).

[3]) S. S. 335 und S. 238.

male Sein sowohl des Durchsichtigen im Auge, wie des begrenzten Durchsichtigen — gemeint ist mit letzterem im Sinne des Aristoteles der durch den Körper begrenzte Luftraum — bilde, so sei das Licht, welches die Aktualität des intellectus agens darstellt, die Form zugleich für den möglichen Intellekt und dasjenige, was erkannt wird[1]), da diese in Hinsicht auf ihr intellektuelles Sein ein und dieselbe Natur und Potentialität besäßen. Und weil dies der Fall, so sei ihnen gemäß ihrer Form auch ein und dieselbe Vollendung zu eigen; die eine Form des thätigen Intellektes aktualisiere beides[2]). Im Sinne der hier vorgetragenen Theorie spricht Albert sich auch in dem früher geschriebenen *Kommentar zur Metaphysik* aus, indem er den formalen Intellekt dem möglichen und den Intelligibilien inhärieren und aus der Wirksamkeit des thätigen Intellektes hervorgehen läßt[3]).

Es sei noch bemerkt, daß in *De intellectu et intelligibili* Albert an neuplatonische Lehren vom Selbstbewußtsein anknüpfend des weiteren noch ausführt, daß die Selbsterkenntnis mit Hülfe des Lichtes des thätigen Intellektes, also durch den formalen Intellekt erfolgt. Das Licht des intellectus agens ist es somit, was die Erkenntnisform, wie den intellectus possibilis aus dem Zustande der Möglichkeit in den der Wirklichkeit überführt. Ebenso wie nun bei der Farbe, die wir sehen, auch das Licht, welches aus der potentiell vorhandenen die aktuell existierende macht, zugleich mitgesehen wird, erkennen wir bei jeglichem,

---

[1]) L. II. a. unic. c. 5. p. 256b: Videndum est de perfectione eius intellectus, quem subtilissimi Peripateticorum formalem vocaverunt intellectum eo, quod ipse est forma omnis intellectus secundum esse, quod habet intelligibile. Hic autem formalis intellectus non est ille, quem quidam formam rei intellectivam arbitrantur, quia ille non est formalis ad intellectum possibilem; . . . sed sicut in coloribus lumen est formalis hypostasis et perspicui et pervii et oculi et perspicui terminati, ita lumen quo est actus intellectus agentis, est forma et intellectus possibilis et eius quod intelligitur.

[2]) A. a. O. p. 256b.

[3]) L. XI. t. 1. c. 9. p. 357b: Intellectus autem formalis est, qui inhaeret possibili et intelligibilibus, de actione agentis proveniens, sic istud est forma visus secundum actum et visibilium, quod de luce incorporatur colori secundum quod motivus est visus.

was wir erkennen, auch zugleich das Licht des thätigen Intellektes. Insofern der intellectus possibilis durch dieses aktualisiert wird, erkennt er es in allem, was er einsieht, und wenn er sich in seiner Thätigkeit erkennt, so erkennt er dadurch sich selbst eben im Lichte des thätigen Intellektes [1]).

Der intellectus in effectu.

In *De intellectu et intelligibili* wird auch als besondere Intellektstufe erwähnt und behandelt der intellectus in effectu d. h. der Intellekt im Zustand der Wirklichkeit. In seiner Entwicklung, in der Albert sich wieder mehr auf den Boden des Aristotelismus stellt, geht er von der Unterscheidung einer doppelten Bedeutung des Wortes „intellectus“ aus. Dasselbe bezeichnet außer der Vernunft noch die von den Dingen getrennte erkannte Form. Von dieser sagt man, daß sie sich im Hinblick auf den thätigen Intellekt im Zustand der Potenz befindet. Wird sie unter der Aktualität seines Lichtes zum intellectus possibilis hinbewegt, so tritt ihre Verwirklichung ein, sie wird „intellectus in effectu“. Aber auch der intellectus possibilis befindet sich, bevor die Form in ihm verwirklicht wird; im Zustand der Potentialität. Wird die Form in ihm aber aktualisiert, so entsteht aus ihm der intellectus in effectu [2]).

Während unser Scholastiker die Potentialitäten des intellectus possibilis und der Form sonst, wie wir wissen, einfach als einander gleich bezeichnet, bemerkt er in diesem Zusammenhang, daß sie zwar nicht von gänzlich verschiedener, aber auch nicht von völlig gleicher Art seien. Das Intelligibele befinde sich nämlich im Zustand der Möglichkeit, insofern es sein Sein in der Materie hat, in der das Licht der thätigen Intelligenz gleichwie das der Augen im Dunkeln „gebunden“ sei. In diesem Falle liege eine potentia privationis d. h. ein potentielles Sein vor, das durch einen Defekt an etwas, das eigentlich nicht fehlen sollte, hervorgerufen werde. Anders stehe es mit dem Möglichkeitszustand des intellectus possibilis. Bei diesem sei

---

[1]) A. a. O. c. 5. p. 256b f.

[2]) L. II. t. un. c. 6. p. 257a.

nicht jenes Licht, sondern dasjenige in ihm gebunden, was ihn bewegen muß. Gemeint ist damit das in ihm potentiell vorhandene Intelligibele [1]).

Albert übernimmt die Bezeichnungen für die verschiedenen Formen und Stufen des Intellektes von den Arabern. So finden wir den intellectus in effectu schon bei Avicenna erwähnt [2]). Zu bedauern ist, daß die Bedeutungen der einzelnen termini technici bei unserem Philosophen je nach den einzelnen Zusammenhängen vielfach wechseln. Als intellectus in effectu bezeichnet er, wie wir gehört haben, den aktualisierten intellectus possibilis; den nämlichen Sinn aber verknüpft er mit den Ausdrücken intellectus speculativus und formalis an bestimmten Stellen. Es wäre zu wünschen gewesen, daß Albert sich nicht nur die Termini, sondern auch die größere Klarheit und die feinen Unterscheidungen, welche gerade Avicenna in seiner Intellektlehre anwendet, zu eigen gemacht hätte [3]).

---

[1]) A. a. O. p. 257a u. b.

[2]) Der Begriff des intellectus in effectu ist bei Albert ein weiterer als bei Avicenna. Dieser unterscheidet drei Stufen von „potentia" und dementsprechend drei Stadien für die Aufnahme der Intelligibilien. Die Stufen des Begriffs „potentia" sind 1) *potentia materialis*, die blanke Möglichkeit schlechthin, 2) *potentia potentialis*, die angeregte Möglichkeit, und 3) *potentia perfecta*, die entwickelte Möglichkeit. Der potentia materialis entspricht der *intellectus materialis* als bloße Intellektmöglichkeit, und der potentia potentialis der *intellectus in effectu*, insofern es sich nur um die Aufnahme von niederen und ersten Intelligibilien z. B. von mathematischen Elementarbegriffen handelt, und der potentia perfecta der *intellectus in habitu*, insofern er diese bereits besitzt und jederzeit sich vergegenwärtigen kann. Der *perfectio adepta* wird dann noch der *intellectus accommodatus s. acquisitus* gegenübergestellt. S. B. Haneberg, a. a. O. S. 204. Martin Winter, Über Avicennas opus egregium de anima. München 1903. S. 35f.

[3]) Hingewiesen sei, daß Albert bei Besprechung des intellectus in effectu noch Gelegenheit nimmt, die Ansicht derer zurückzuweisen, welche die Leistungsfähigkeit und Bedeutung des intellectus possibilis derart überschätzten, daß sie ihn auch die Abstraktion der Formen vollziehen ließen. Er macht dagegen geltend, daß ein einziges, in sich also gleich geartetes Vermögen nicht zugleich die Abstraktion und die Rezeption der Formen vornehmen könne. Als Vertreter dieser Anschauung wird hier Alfarabi besonders genannt (a. a. O. p. 257b). In seiner Schrift De int. et int. (p. 48) sagt dieser in der That: Intellectus enim, qui est in potentia vel est ipsa anima vel est pars animae vel virtus aliqua ex virtutibus animae

Der intellectus principiorum und instrumentorum.

Jede Aktualisierung des intellectus possibilis setzt nach Albert und überhaupt nach peripatetischer Auffassung den intellectus principiorum voraus. Über die Bestimmungen, die unser Philosoph anderwärts über diesen Intellekt giebt, haben wir schon in anderem Zusammenhang eingehend referiert. Wir haben daselbst gehört, in welcher Weise er in der *Summa de homine* die Lehren Avicennas übernimmt[1]:

Zu erwähnen ist nur, daß er in *De intellectu et intelligibili* den Ausdruck „intellectus principiorum" auch als gleichbedeutend mit „intellectus instrumentorum" auffaßt. Denn mit den ersten Prinzipien erhalten wir — so sucht er den synonymen Gebrauch der beiden Termini zu rechtfertigen — zugleich auch die Instrumente, durch die wir in den Besitz des Wissens gelangen. Wenn er auch nur die Beweisarten (modi argumentationum) als Instrumente in diesem Zusammenhange eigens anführt, so versteht er doch unter dem intellectus instrumentorum allem Anschein nach zum mindesten den Intellekt der obersten Prinzipien des Den-

vel aliquid, cuius scientia apta est *abstrahere* quidditates omnium, quae sunt, et formas eorum a suis materiis et *ponere* omnes formas in se. Im allgemeinen gehört Alfarabi zu den von Albert geschätzten arabischen Lehrern. So beruft er sich auf ihn (De caus. l. II. t. 3. c. 9. p. 646a f Vgl. S. 44) dafür, daß der Mensch auf Grund der Substantialität und Unzerstörbarkeit seiner Vernunft individuell unsterblich ist, und daß die Wurzel der Unvergänglichkeit der Menschenseele speziell im intellectus adeptus liegt. Gegenüber der materialistischen Psychologie des Aphrodisiers stützt er die Ansicht, daß der intellectus possibilis hyperorganischer Natur und nicht das Produkt physikalischer Prozesse bildet, mit Vorliebe auf Alfarabi (a. a. O.). Er tadelt an ihm dagegen, daß derselbe den Grund der numerischen Differenzierung des intellectus speculativus nicht in dessen Substanz, sondern in der Phantasie bzw. in der sinnlichen Anlage des Menschen überhaupt findet (De an. l. III. t. 3. c. 8. p. 164a), er hebt dagegen beifällig hervor, daß Alfarabi den menschlichen Intellekt nicht wie die Averroisten als ein den Intelligibilien gegenüber sich lediglich passiv verhaltendes Prinzip auffaßt, sondern in ihm auch die aktuelle Ursache des Erkennens sieht (De an. a. a. O. c. 11. p. 166a f.). Auf noëtischem Gebiete setzt er sich mit ihm auseinander, er rügt daß seine Beantwortung der Frage, wie Wissen zustande kommt, die Trennung der Verstandesthätigkeit in eine rein sensuelle und in eine rein geistige Funktion voraussetzt. Näheres hierüber s. bei Bach, a. a. O. S. 87ff. — Über Alberts Beziehungen zu Alfarabi vgl. unsere Schrift S. 310 Anm. 3.

[1]) S. S. 239ff.

kens und Wissens schlechthin [1]). Die Frage, ob neben einem Intellekt der obersten Gesetze des Denkens ein solcher für die Grundsätze des Handelns und speziell des sittlichen Thuns besteht, berührt er hier zwar, geht aber nicht näher darauf ein. Er berichtet uns hier zunächst, daß gewisse arabische Philosophen den intellectus principiorum geteilt hätten. Ihrer Ansicht nach seien die Prinzipien der theoretischen Philosophie der Seele von vornherein gegeben, ohne daß eine Unterweisung notwendig; die rhetorischen und moralischen würden uns dagegen erst durch lange Erfahrung zu eigen. Albert erklärt: „Ich empfehle diese Unterscheidung, weil Rhetorisches und Bürgerliches (rhetorica et civilia) keine durch sich selbst evidente Sätze hat, durch die es hinreichend erfaßt werden kann" [2]). Wie er hier bezüglich der obersten moralischen Sätze denkt, ist nicht klar ersichtlich. Er giebt jenen Arabern Recht, spricht selbst aber nur von einem empirischen Ursprung der principia rhetoricorum et civilium. Indessen behauptet Albert doch anderwärts, wie wir bereits wissen, und vor allem in seiner Lehre von der Synteresis, auf die wir später noch einzugehen haben, so bestimmt, daß der Seele ein Habitus oberster Sätze auch für das sittliche Handeln ihrer Natur nach innewohnt [3]), daß der Gedanke fernliegen muß, unser Scholastiker lasse die höchsten ethischen Sätze erst durch Erfahrung in ihr enstehen.

Der intellectus adeptus.

Auch die Anschauungen Alberts über das Wesen des intellectus adeptus sind uns nach dem, was früher bereits über diesen bemerkt wurde [4]), bekannt. Es sei dies hier noch durch das, was über diese Stufe des Wissens in *De intellectu et intelligibili* [5]) noch eigens ausgeführt wird, ergänzt.

Was unter dem intellectus adeptus zu verstehen sei, entwickelt unser Philosoph, indem er auf Grund der sprachlichen

[1]) A. a. O. c. 7. p. 258a.
[2]) A. a. O. c. 7. p. 258a u. b.
[3]) S. S. 242ff., insb. S. 249 Anm. 2.
[4]) S.S. 236f.
[5]) L. II. t. un. c. 8. p. 258b f.

Etymologie die Erklärung der Wortbedeutung giebt. Derjenige Intellekt ist „erworben“, der durch eigenes Streben (studium) von dem Menschen gewonnen ist. Der erworbene Intellellekt wird daher dann vorhanden sein, wenn jemand durch eigenes Streben gleichsam als Lohn und Frucht seiner Mühe zu wahrer Erkenntnis gelangt ist [1]).

Den Weg, auf dem wir in den Besitz dieses Intellektes gelangen, beschreibt Albert ganz in der bei den Arabern üblichen Weise [2]). Das, was sich im Zustand der Potenz befindet, kann nur vermittelst der ihm entsprechenden Aktualität hervortreten und erworben werden. Und zwar wird das Potentielle hierbei zunächst nur zu einem Teile empfangen, nämlich eben in dem, der aktualisiert ist; je mehr und mehr aber von ihm in den Zustand der Wirklichkeit versetzt ist, um so mehr wird es erworben. Ganz wird es der Fall sein, wenn alles, was von ihm ursprünglich potentiell gewesen, völlig sich in Wirklichkeit befindet. Nun ist der mögliche Intellekt der Möglichkeit nach alles Intelligibele. Er wird somit erst dann ganz erworben und empfangen sein, wenn die Gesamtheit der potentiell vorhandenen Intelligibilien, die er selbst ist, im Zustand der Wirklichkeit sich befindet. Auf diese Weise erwirbt der Mensch seinen eigenen Intellekt. Deshalb hat, wie Albert hinzufügt, Plato gesagt, daß die beste Definition der Philosophie „Selbsterkenntnis“ sei, und Alfarabi, daß die Seele in den Körper versenkt wäre, damit sie sich selbst fände und erkenne. Letzteren Ausspruch habe auch Aristoteles gethan; indessen sei die betreffende Stelle nicht auf ihn gelangt [3]).

Die Richtigkeit des Gedankens, den Albert hier äußert, daß die Seele auf diesem Wege sich selbst erwirbt, sucht er noch durch einen eigentlichen Beweis darzuthun. Hierbei hören wir aber nicht mehr den Peripatetiker, sondern ausschließlich wieder den Neuplatoniker reden. Das erste mit Raum und Zeit verbundene Abbild des Lichtes der ersten Ursache, führt

---

[1]) A. a. O. p. 258b: Adeptus igitur intellectus est, quando per studium aliquis verum et proprium suum adipiscitur intellectum, quasi totius laboris utilitatem et fructum.

[2]) Vgl. z. B. Alfarabi De int. et int. p. 20f. (ed. Rosenstein).

[3]) A. a. O. p. 258b f.

unser Philosoph nämlich aus, ist der menschliche Intellekt [1]. Es ist daher notwendig, daß er von all dem, was durch das Licht der ersten Ursache geschieht, ein gewisses Bild darstellt, daß er alles umfassend aufnimmt und zwar manches als das Abbild der ersten Ursache und anderes wieder, insofern es mit Raum und Zeit verbunden ist, und daß er in beidem sich selbst erwirbt. Und daß das Wahre seiner Natur entspricht, das Unwahre ihr entgegengesetzt ist, rührt gleichfalls daher, daß der menschliche Geist ein gewisses Bild der ersten Wahrheit ist, die ihrerseits den Keim aller Wahrheit bildet. Daher richtet sich der Intellekt selbst nur auf das Wahre; alle Täuschung wird durch die virtus phantastica verursacht. Ferner erklärt sich daraus, daß die Betrachtung der bewunderungswürdigen Wahrheiten für die Seele von höchstem Entzücken und ihr am natürlichsten ist, daß in dieser Betrachtung und speziell in der der göttlichen Wahrheiten die ganze Natur des Menschen, insofern dieser Mensch ist, aufblüht, weil in ihnen der Intellekt sich am meisten seiner eigentümlichen Natur gemäß findet und der Mensch wieder, insofern er Mensch, Intellekt ist. Albert führt sodann noch weiter in ähnlicher Weise aus, daß der Intellekt auch in der Betrachtung des mit dem Wahren konnaturellen Guten höchste Befriedigung findet [2].

Der intellectus assimilativus.

Das Fundament aller Wissensstufen ist nach Albert der intellectus possibilis. Das Licht des intellectus agens aber befindet sich in ihm gleichsam als Disposition und Lager (stramentum) für den intellectus principiorum. Dieser wieder ist das Lager für den intellectus in effectu, dieser für den intellectus adeptus und dieser endlich für die höchste Entwicklungsstufe, für den intellectus assimilativus [3]. „Ähnlichmachender Intellekt“ heißt derselbe, weil durch ihn der Mensch, soweit es ihm möglich und erlaubt ist, zum göttlichen Intellekt, der das Licht und die

---

[1]) Vgl. S. 221.

[2]) A a. O. p. 259a. Über das Schwanken in der Bestimmung des intellectus adeptus s. Haneberg a. a. O. S. 226.

[3]) De int. et int. l. II. a. un. c. 9. p. 260a.

Ursache von allem ist, proportional sich emporhebt[1]. Er entsteht dann, wenn der Intellekt in allem, was er der Potenz nach ist, aktuell geworden, durch die Kenntnis seiner selbst und durch die Lichter der Intelligenzen sich ausbreitet und in ihrem Lichte zum einfachen göttlichen Intellekte stufenweise emporsteigt. Er gelangt somit durch das Licht, das dem thätigen innewohnt, zum Licht der Intelligenz nnd durch dieses dehnt er sich zum Intellekte Gottes aus.

Um dies zu verstehen, muß man wissen, fügt Albert hinzu, daß das Licht der ersten Ursache sich in viererlei Weisen äußert, die sich näher bezeichnen lassen[2]. Die niedrigste Weise ist diejenige, nach welcher es sich in den niedrigen Dingen selber kundthut, indem es hier durch die wesentlichen Bestimmungen einer jeden Sache seine Begrenzung erhält[3]. Es offenbart sich zweitens in seinem Abbilde, dem intellectus potentialis, der der Potenz nach alles das ist, was seinem von der Materie getrennten Sein nach in jenem Lichte vorhanden ist. Es zeigt sich drittens im Lichte des intellectus agens, insofern dieser in der Ordnung des Mikrokosmus allgemein thätig ist. Es verbindet sich nämlich mit ihm, nicht jedoch, wie das Licht mit dem Dunkel, der Privation oder der Potenz, sondern vielmehr wie ein Licht mit dem Lichte einer unteren Ordnung. Dies sei denn

---

[1]) Über das Aufsteigen der Seele zu den Intelligenzen vgl. Alfarabi, a. a. O. p. 22, insb. die bereits S. 311 erwähnte Schrift des Averroës De beatitudine animae. Den terminus „ascensus" bzw. das ascendere animae erklärt Averroës in folgender Weise a. a. O. fol. 24 v a: Et cum dico „ascensu", intelligo, quod proficiat et nobilitetur ita, ut coniungatur cum intellectu abstracto, et uniatur cum eo ita, ut cum eo fiat unum, et hoc sine dubio est supremus sui gradus ascensus. Ib: Ideoque cum dicitur de anima, quod ascendit, intelligitur coniunctio eius cum aliquo intellectuum abstractorum.

[2]) Albert betont hier (a. a. O. p. 259b), daß die Äußerungen des Lichtes der ersten Ursache per nomen et definitionem sich bestimmen lassen, da er später (p. 260a) im Sinne Plotins die erste Ursache selbst als inenarrabile bezeichnet (vgl. oben S 260f).

[3]) Entsprechend der bei dem 2. 3. u. 4. modus von Albert gewählten Ausdrucksweise dürfte statt *„inferiorum rerum"* der Jammyschen Ausg. zu lesen sein *„in inferioribus rebus"*. Die letzten Worte scheinen zu bedeuten, daß das göttliche Licht durch die Naturen der Dinge, deren Formen es beleuchtet, selbst gewissermaßen bestimmt wird (terminatum), so wie das Sonnenlicht durch die Formen der Gegenstände, welche es bescheint, selbst seine Bestimmung erhält.

die Ausstrahlung (irradiatio), über welche die Philosophen viel gesprochen und um deren willen sie Bittfeste und Gebete angeordnet hätten. Das Wirken des Lichtes der ersten Ursache äußert sich viertens in dessen Ausdehnung (ampliatio) auf die die Gestirne bewegenden Intelligenzen oder richtiger umgekehrt. Daß sich die Intelligenzen mit diesem verbinden, zeigt sich durch die Bewegungen, die sie ausführen; denn dieselben könnten nicht stattfinden, wenn eine solche Verbindung mit dem Licht der ersten Ursache nicht vorhanden wäre. Wie diese Verbindung selbst zustande kommt, wird in *De intellectu et intelligibili* aus dem *Kommentar zur Metaphysik* als bekannt vorausgesetzt [1]).

Nachdem Albert die vier Arten, in denen das Licht der ersten Intelligenz sich äußert, angeführt hat, kommt er noch des näheren auf den dritten Punkt und damit auf die Entstehung des intellectus assimilativus zurück. In der betreffenden Ausführung schwelgt Albert förmlich in der Mystik des Neuplatonismus. Auch ist sie wegen der Zitate, die unser Polyhistor hier anführt, bemerkenswert. Indem also die menschliche Seele, knüpft Albert zunächst an das Vorangegangene an, das Licht empfängt, mit dem der thätige Intellekt sich verbindet, verbindet sie sich selbst mit dem Licht der Intelligenzen und wird in ihm erhellt. Sie wird, wie Alfarabi lehrt, wie die Sterne des Himmels [2]) und astronomischen und astrologischen Wissens in höchstem Grade teilhaftig. Weiter wird Ptolemäus angeführt, der deshalb sage, daß die Kenntnis der Gestirne den Menschen himmlische Schönheit lieben lehre. In diesem Lichte gestärkt, fährt Albert fort, steigt der Intellekt zum göttlichen Licht empor, das keinen Namen hat und unerklärbar (inenarrabile) ist,

---

[1]) A. a. O. p. 259b.

[2]) Albert bezieht sich auf die Stelle in Alfarabis De int. et int. ed. Camerarius, Paris 1638. p. 55: Cum autem erexeris te a materia prima, gradatim pervenies ad naturam, quae est forma corporalis in materiis ylealibus; a quibus iterum ascendendo gradatim pervenies ad illam essentiam et ascendendo superius adi ntellectum adeptum, et tunc pervenies ad id, quod est simile stellis secundum comparationem tuae erectionis a materiis ylealibus; a quo iterum cum erexeris te, pervenies ad primum ordinem eorum, quae sunt separata.

weil es durch keinen besonderen Namen offenbar wird. Aber wie es aufgenommen wird, so offenbart es sich. Das erste, von dem es aufgenommen wird, ist die Intelligenz, die das erste Verursachte ist. Wenn das göttliche Licht beschrieben wird, so geschieht dies nicht unter einem Namen, der ihm selbst zukommt, sondern unter dem der von ihm verursachten Intelligenz. Für diese ganze spezifisch neuplatonische [1]) Lehre beruft unser Philosoph sich noch eigens auf Hermes Trismegistus, mit dem er durch Alanus ab Insulis bekannt ist [2]). Hermes sage, daß der Gott der Götter nicht durch einen besonderen Namen besonders erfaßt, sondern kaum mit dem Geiste von denen berührt werden könn, welche sich durch langes Mühen d. h. durch geistige Askese vom Körper getrennt haben. Zum Schluß dieser Entwicklung bemerkt Albert, daß der Intellekt so mit dem höchsten Lichte verbunden und vermischt in gewisser Beziehung an der Göttlichkeit selbst teilnehme; deshalb lehre Avicenna, daß, wenn der Intellekt einmal mit jenem Lichte wahrhaft vermischt sei, er Zukünftiges vorherbestimme und vorhersage und so ihm gleichsam gestattet werde, Gott zu sein [3]). Diese höchste Stufe des Wissens, die der Mensch erreichen kann, ist der intellectus assimilativus (assimilans, asssimilatus). Hat der Mensch ihn errungen d. h. ist sein Intellekt zum Licht des göttlichen Intellektes emporgestiegen, so ruht er in diesem als an seinem Ziele. Da alle Menschen von Natur aus zu wissen streben, so ist das Ziel ihres Sehnens, mit göttlichem Intellekt verbunden zu sein (stare).

Der intellectus assimilativus ist unserm Philosophen identisch mit dem bereits früher schon erwähnten intellectus divinus [4]). Der mit dem einfachen ersten und göttlichen Intellekt verbundene, heißt es, ist göttlich und, was Wissenschaften und Fähigkeiten anlangt, der vorzüglichste, so daß der Besitzer eines solchen Intellektes — wir wollen diese Bemerkung dem Leser nicht vorenthalten —, wie Homer sagt, nicht erscheine

[1]) Vgl. Liber de causis § 5. p. 168. Vgl. S. 303f. u. 304 Anm. 1.
[2]) S. S. 46. Anm. 1.
[3]) S. S. 337. Anm. 3.
[4]) S. S. 237. 337f.

als eines Sterblichen, sondern als Gottes Sohn. Deshalb lehre auch Hermes Trismegistus, der Mensch sei mit Gott und der Welt verbunden [1]).

Die Ansicht, daß der menschliche Intellekt sich mit dem der Intelligenz und Gottes verbindet, finden wir keineswegs nur in *De intellectu et intelligibili*, sondern auch in theologischen Schriften [2]); der Intellekt der Intelligenz ist ihm hier mit dem intellectus angelicus gleichbedeutend [3]).

Auch die Art und Weise, wie die menschliche Seele sich vermittelst des Intellektes mit dem außerhalb ihres Körpers befindlichen Licht der Intelligenzen verbindet, bemüht er sich noch des näheren zu erklären. Wie die in der Materie befindliche Form (forma materiae) die ganze Materie, in der sie ist, und alles, was in der Materie ist, umfängt und erleuchtet und zu jedem Teile der Materie in ein ganz bestimmtes Verhältnis tritt, so umfaßt und erleuchtet auch die Weltform (forma mundi) — gemeint ist die Intelligenz — die gesamte Materie des ihr untergeordneten Kreises und teilt einem jeden ihrer Teile ihr überall gegenwärtiges Licht proportional mit. Nur das ist der Unterschied, daß die forma materiae Akt des Körpers und ihre Teile Akte der Teile des Körpers sind, daß die Intelligenz hingegen in ihrem Sein und ihrem Wirken getrennt ist und den Akt keines Körpers bildet. Deshalb kommt ihr eine weit größere Bewegungsfähigkeit zu. Ein von Aristoteles in ganz anderem Zusammenhang verwertetes Beispiel [4]) gebrauchend sagt Albert, daß sie dem Schiffer gleicht, der von dem Kahn getrennt ist, nichts von diesem empfängt, diesem gleichwohl aber die Bewegung giebt. Der Substanz nach getrennt verbreitet die Intelligenz ihr Licht nach dem ihr untergeordneten Kreis, und dieses Licht wirkt dann proportional in dem, was sich zu ihm hin ausdehnt. Dies hat nach Albert „der große Dionysius" im Auge, wenn er sagt, daß das Licht durch alle Mienen (vultus) sich hin ausbreitet, dem Verhältnis eines jeden Dinges entsprechend im Intellekte intellektuell, in der Seele seelisch und im Körper

---

[1]) A. a. O. p. 260a. Über den neuplatonischen Gedanken, daß der Mensch das Bindeglied zweier Welten ist, vgl. S. 219f.

[2]) S. S. 247f. [3]) S. S. 229. Anm. 1. [4]) S. S. 43. Anm. 1.

natürlich wird. Daher findet auch der Intellekt, wenn er sich ausdehnt, das überall gegenwärtige Licht, wird von ihm informirt, getränkt und zu himmlischer Schönheit erhellt [1]).

Die Annahme, daß der menschliche Intellekt mit dem Licht der Intelligenzen sich verbindet, enthält, wie Albert aufmerksam macht, noch eine weitere Schwierigkeit in sich. Er fragt sich nämlich, wie es möglich sei, daß durch dieses Licht im Intellekte bestimmte Erkenntnisse entstehen, da dies keineswegs schon dadurch seine Erklärung finde, daß der Intellekt selbst erhellt werde. Die Antwort ist ebenso mystisch-dunkel wie im vorangegangenen Falle. Auch hier geht er mit einigen Phrasen, die er dem für diese Zwecke so reichen Wortschatz des (arabischen) Neuplatonismus entnimmt, über den eigentlichen Kern der Frage hinweg. Jedes Licht, bemerkt er, mag es einer Intelligenz oder Gott angehören, ist thätiges und formendes Prinzip all dem gegenüber, was der betreffenden unteren Ordnung angehört. Daher dehnt es sich, wie das Licht der Kunst zur Materie, immer zu bestimmten Naturen von Dingen hin aus. Aus diesem Grunde dehnt es zu letzteren auch den Intellekt hin aus, wenn es ihn mit Formen versieht (informat). Es soll deshalb, ist der Schluß dieser eigenartigen Erklärung, der Intellekt die einzelnen Dinge erkennen und ihnen das Sein geben, wenn er sich selbst in dem Lichte befindlich aktuell hinwendet [2]).

---

[1]) De int. et int. l. II. t. unic. c. 11. p. 261a--b. Um nicht in den Verdacht zu kommen, daß er das Überallgegenwärtigsein des Lichtes der Intelligenz im Sinne des Substanzpantheismus meint, fügt Albert am Schluß obiger Entwicklung eigens die S. 326 Anm. 3. zitierten Worte (Et hoc est etc.) hinzu.

[2]) A. a. O. p. 261b.

Dritter Abschnitt.

Die theologisch-augustinischen Elemente in der Psychologie Alberts.

Einer anderen Gedankenwelt wiederum entstammen die psychologischen Erörterungen Alberts, welche wir im folgenden zu behandeln haben. Hier werden wir Albert als den Verfechter von Anschauungen kennen lernen, die wir bei den hl. Vätern, insbesondere bei Augustin, und sodann in der an ihn sich anschließenden frühmittelalterlichen Summen- und Sententenzenliteratur vorfinden. Außer dem Bischof von Hippo selbst werden wir u. a. begegnen Hieronymus, Basilius, nicht selten Nemesius und Johannes Damascenus, vereinzelt Boëthius, Kassiodor, Seneca, welche Albert gleichfalls zu den theologischen Autoritäten rechnet, ferner Alkuin, häufiger wieder Petrus Lombardus, hier und da dem Magister Praepositivus und Wilhelm von Auxerre (Autissidioriensis), die in der Regel zusammen erwähnt werden. Indessen wäre es durchaus falsch, wenn man von vornherein annehmen wollte, daß Albert in den Zusammenhängen, mit denen wir es zu thun haben werden, sich etwa in dem hohen Maße zum Vertreter der speziell augustinisch-theologischen Gedankenrichtung macht, wie er in anderen allein nur den Standpunkt der peripatetischen Schule verteidigt. Vielmehr gilt Albert auch hier Aristoteles als eine Hauptautorität; auch auf Avicenna stützt er sich gelegentlich. Der Charakter der einzelnen Untersuchungen, welche den Gegenstand unserer nunmehrigen Betrachtung bilden werden, ist nämlich teilweise völlig synthetisch. Hier können wir vor allem erfahren, wie sehr Albert sich bestrebt, Augustin und Aristoteles zu vereinigen, und in welcher Weise ihm dies geglückt

ist. Indessen werden wir ihn im folgenden als Synthetiker vorläufig nur so weit zu betrachten haben, als es sich um die Verbindung verschiedenartiger Elemente innerhalb einzelner, bestimmter Ausführungen an sich handelt, so z. B. beim Kapitel vom liberum arbitrium. Wie Albert aber aus den mehr oder weniger aristotelisch oder augustinisch gefärbten Einzeluntersuchungen nun wieder ein einheitliches System, die Synthese im großen versucht, dies zu zeigen, sei einem letzten Hauptabschnitt vorbehalten.

Das Material für die folgenden Darstellungen entnehmen wir den beiden theologischen Hauptwerken, der *Summa theologiae* und dem *Sentenzenkommentar;* außerdem aber kommen gewisse Partien aus der *Summa de homine* in Betracht und zwar vor allem diejenigen, in denen Albert von vornherein erklärt, hier speziell die Lehre der sancti über den betreffenden Gegenstand berücksichtigen zu wollen. Bei der Bestimmung des Wesens der Seele ist auch seine *Isagoge in libros Aristotelis De anima* heranzuziehen.

Die Definition der Seele.

In eingehendster Weise beschäftigt sich unser Philosoph mit der Frage, wie das Wesen der Seele zu fixieren ist. Indessen sucht er nicht etwa, wie man vielleicht vermuten könnte, auf Grund einer selbständigen Prüfung und Erörterung des Seelenbegriffes zu einer Lösung zu gelangen, sondern er trachtet, wo immer er in seinen Auseinandersetzungen auf diese Frage zu sprechen kommt, auf historisch-kritischem Wege sein Ziel zu erreichen. Er stellt die Definitionen der Autoritäten zusammen, prüft sie auf ihre Richtigkeit hin, billigt oder verwirft sie demgemäß und giebt dadurch seinen eigenen Standpunkt zu erkennen. Bemerkenswert ist, daß Albert unter den sämtlichen Seelendefinitionen, welche er anführt, nicht eine einzige findet, in der alle wesentlichen Merkmale, die seiner Ansicht nach der Seele zukommen, berücksichtigt sind. Gleichwohl aber unternimmt er es nicht, selbst eine Bestimmung zu konstruieren, sondern er sucht vielmehr dem Mangel an einer derartigen Definition in der Weise abzuhelfen, daß er mehrere Erklärungen, von denen eine jede die Seele nach verschiedenen Gesichts-

punkten betrachtet und in dieser Hinsicht sie richtig auffaßt, übernimmt und sie als Ausdruck seiner eigenen Lehranschauung über das Wesen der Seele bezeichnet. Je nach der Gelegenheit und dem Zusammenhang, in welchem Albert über die Definition der Seele handelt, sind die von ihm gebilligten Bestimmungen, insofern nicht immer dieselben Autoritäten gehört werden, der Zahl und dem Wortlaut nach verschieden.

Wie bereits an anderer Stelle bemerkt wurde, bestimmt Albert in der *Summa theologiae* in dem Zusammenhang, in welchem er lediglich als Philosoph spricht, die Seele in Hinsicht auf ihr Verhältnis zum Körper im Anschluß an Aristoteles, die Seele an sich aber einmal im Sinne des Plato, ein anderes Mal aber in Anlehnung an den jüdischen Peripatetiker Isaak Israëli [1]). Wir hörten auch, daß Albert keineswegs sich zuerst der Doppelbestimmung bedient hat, sondern, daß sie schon von seinen arabischen Lehrern so z. B. von dem in anthropologischen Fragen von ihm oft herangezogenen Costa-ben-Luca angewandt worden war [2]).

In der *Isagoge in libros Aristotelis De anima* finden wir, daß unser Philosoph durch drei Definitionen das Wesen der Seele festzustellen sucht. Er faßt hier das Verhältnis der Seele zum Körper näher ins Auge und will sie verschieden definiert wissen, je nach dem sie als das Prinzip der Bewegung des Leibes oder aber als das Prinzip seiner Aktualisierung und Vollendung betrachtet wird. Im letzteren Falle ist ihm die aristotelische Bestimmung der Psyche als der Form des physischen organischen Körpers maßgebend, im ersteren aber die kurze und wenig besagende Erklärung des Remigius von Auxerre: „Die Seele ist eine unkörperliche, den Leib lenkende Substanz [3])." Die Seele an sich bestimmt er im Anschluß an die

---

[1]) S. 14–18.

[2]) S. S. 18. Anm. 3.

[3]) Isag. in l. De an. c. 1. p. 36b. — Die hier angeführte Definition des Remigius, welche ich indessen nicht zu verifizieren vermochte, heißt ihrem lateinischen Wortlaut nach: Anima est substantia incorporea, regens corpus. Vgl. S. th. II. t. 12. q. 69. m. 1. p. 343a. S. de hom. q. 2. a. 1. p. 5b.

Definition, welche er im Prolog des *Liber de motu cordis*[1]) findet: „Die Seele ist eine unkörperliche Substanz, welche die vom ersten Prinzip herstammenden Erleuchtungen in letzter Form zu erfassen vermag.“ Es sei hier bemerkt, daß Albert über den Verfasser dieser dem Alfredus Anglicus angehörigen Schrift nicht, bzw. falsch unterrichtet ist. In der erwähnten *Isagoge*[2]) nennt er als den Autor dieser Bestimmung einen quidam sapiens in *libro De motu cordis*. An anderer Stelle[3]) nennt er, wie wir gleich hören werden, als ihren Verfasser denjenigen, dem Alfred seine Schrift gewidmet hat, nämlich dessen Landsmann und älteren Zeitgenossen Alexander Neccam[4]). So sehen wir, daß Albert in diesem Falle außer Aristoteles auch die sancti d. h. die theologischen Autoritäten heranzieht und auch ihnen gerecht werden will; denn als solche gelten ihm des Heiric von Auxerre Schüler Remigius und Alexander Neccam. Verhängnisvoll nur ist hinsichtlich des letzteren sein Irrtum, daß er den berühmten Lehrer der Pariser theologischen Fakultät für den Urheber einer Schrift hält, welche die Unzerstörbarkeit und Fortdauer der menschlichen Seele leugnet[5]).

---

[1]) Biblioth philosophorum med. aet. ed. Barach. II. (Innsbruck, 1878.) p. 83: (Anima) substantia est incorporea, intellectiva, illuminationum, quae a primo sunt, ultima relatione perceptiva. Außer Isag. a. a. O. p. 36a von Albert noch S. th. II. a. a. O. p. 343a und S. de hom. q. 3. p. 11b zitiert.

[2]) A. a. O. p. 36a.

[3]) S. th. II. q. 69. m. 1. p 343a.

[4]) Es wäre immerhin an sich noch der Fall denkbar, daß Alfredus Anglicus die fragliche Definition von Alexander Neccam herübergenommen hat und somit die Annahme Alberts, hinsichtlich der Autorschaft dieser Bestimmung berechtigt ist. Da sie aber in Alexanders *De rerum natura*, an welche Schrift hier zu denken wäre, nicht zu finden ist, so dürfte schlechterdings ein Irrtum von seiten Alberts vorliegen. Sein Versehen hatte übrigens noch zwei weitere, höchst eigenartige Fehler zur Folge. Jammy druckt an der betreffenden Stelle (s. a. a. O.) „Nequam“ (Neccam) irrtümlich mit kleinem Anfangsbuchstaben, so daß der Autor der Definition „Alexander der Nichtswürdige“ ist. Ein beinahe noch größeres Mißverständnis aber begegnet Werner (Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychol. a. a. O. S. 113); er will Albert korrigieren und setzt statt „Alexander Nequam“ „Alexander Aphrodisiensis“. Vgl. Barach, a. a. O. p. 81. not. 1.

[5]) Vgl. die einleitenden Bemerkungen Barachs a. a. O. p. 38.

Seine Verwechslung ist um so auffälliger, als er die Schrift *De motu cordis* in den Händen gehabt zu haben scheint, da er sie in anderer Hinsicht auch gelegentlich zitiert [1]).

In weit größerem Maße aber werden die Seelendefinitionen von theologischen Autoritäten in der *Summa theologiae* und der *Summa de homine* herangezogen. Es werden in diesen Schriften zwei Reihen von Definitionen aufgestellt; die eine enthält nur solche von Philosophen, die andere nur solche von Theologen. Die Erklärungen der Philosophen sind die nämlichen, welche Aristoteles im ersten Buche von *Περὶ ψυχῆς* anführt. Da Albert außerdem auch in deren Beurteilung ganz den Standpunkt seines griechischen Lehrers einnimmt, so ist über die *Definitiones philosophorum* bereits dort, wo wir die peripatetischen Elemente in der Seelenlehre unseres Philosophen zusammenzustellen versuchten, gehandelt worden [2]). Dagegen haben wir uns hier mit den *Definitiones sanctorum,* welche von Albert berücksichtigt werden, des näheren zu beschäftigen.

Sie sind in beiden Summen zum Teil dieselben, zum Teil aber verschieden. In der *Summa theologiae* [3]) werden sieben Bestimmungen angeführt, von denen mehrere dem Katechismus der mittelalterlichen Psychologie, der irrtümlich Augustin beigelegten, in Wahrheit Alcher angehörigen Schrift *De spiritu et anima* entnommen sind. Albert zitiert zwei Definitionen von Augustin, von denen jedoch nur eine thatsächlich auf ihn zurückgeht, die andere dagegen von Alkuin vertreten wird. Er führt ferner die uns bereits bekannte Erklärung des Remigius von Auxerre und die des „Alexander Neccam" bzw. des Alfredus Anglicus an, sowie eine Bestimmung von Seneca [4]), von Kassiodor [5]) und von Johannes von Damaskus.

In der *Summa de homine* [6]) erwähnt Albert nur vier Definitiones sanctorum, nämlich die eine von den beiden in der

---

[1]) Z. B. S de hom. q. 16. a. 3. p. 81b.

[2]) S. die Dissertation S. 14ff. [3]) S. a. a. O. p. 343a und b.

[4]) Über Senecas Verhältnis zum Christentum s. die Literatur bei M. Schanz, Gesch. der röm. Litt. II. Teil. 2. Hälfte (2. Aufl. 1901) S. 316.

[5]) Über Kassiodor vgl. Bardenhewer, Patrologie, 2. Aufl. Freib. i. B. 1901. S. 558f. Hartmann bei Pauly-Wissowa Bd. III. Sp. 1672ff.

[6]) Q. 2. p. 5b.

Summa theologiae genannten, Augustin beigelegten Bestimmungen und zwar die erste, sodann die des Remigius und Johannes von Damaskus. Außer diesen beiden Summen gemeinsamen Erklärungen wird hier noch eine solche des „Bernhard von Clairvaux" zitiert. Die dem Seneca zugeschriebene und die dem *Liber de motu cordis* entnommene werden in der *Summa de homine* nicht, wie in der *Summa theologiae*, zu den Definitionen der Theologen, sondern zu denen der Philosophen gerechnet [1]).

Zunächst aber seien die uns ihrem Wortlaut nach bisher noch nicht bekannten Bestimmungen in der Reihenfolge, in der sie von Albert in der *Summe der Theologie* angeführt werden, wiedergegeben. Er zitiert zuerst die des Remigius, sodann die wirklich von Augustin herrührende: „Die Seele ist eine der Vernunft teilhaftige und dem Leibe, den sie lenkt, angepaßte Substanz [2])." Es folgt sodann die bereits erwähnte Erklärung des „Alexander Neccam" bzw. des Alfredus Anglicus. Seneca lehrt nach Albert, daß die Seele „ein intellectueller Geist ist, der sich auf die ihm und dem Körper eigentümliche Glückseligkeit richtet" [3]). Als Definition Kassiodors wird angegeben: „Die Seele ist eine geistige, von Gott geschaffene

---

[1]) Q. 3. p. 11b.

[2]) S. th. II. a. a. O. p. 343a: Anima est substantia „incorporea" (dafür ist mit der S. de hom. q. 2. a. 1 p. 5b zu lesen „rationis particeps"), regendo corpori accommodata. An beiden Orten zitiert Albert Augustin hier nach De spir. et an. (c. 1. P. L. tom. 40. col. 781). Indes geht die angegebene Definition thatsächlich auf Augustin zurück. Vgl. dessen Schrift De quantit. an. c. 13. P. L. tom 32. col. 1048.

[3]) S. th. II. a. a O. p. 343a–b: Anima est spiritus intellectualis ad beatitudinem in se et in corpore ordinatus. S. de hom. q. 3. p. 11b ist hier statt „habitudinem", was sinnlos, „beatitudinem" zu lesen. Die Bemerkung Werners (a. a. O. S. 112. Anm. 2), daß diese Definition nicht von Seneca herrührt, dürfte sehr wohl richtig sein. Wenn er aber hinzufügt, daß sie weder der Denk- noch der Sprechweise Senecas gemäß sei, so ist damit zuviel gesagt. Er widerspricht sich selbst, insofern er darauf hinweist, daß doch bei Seneca gewisse Äußerungen vorkommen, die das Substrat zu obiger theologisch-teleologischer Definition des Seelenwesens gegeben haben könnten, und zitiert Quaest. nat. III, 30: Omne ex integro animal generabitur, dabiturque terris homo inscius scelerum et melioribus auspiciis natus. Wir verweisen unsererseits noch auf Ep. 98, 2: Valentior enim omni fortuna animus est et in utramque partem ipse res suas ducit beataeque ac miserae vitae sibi causa est.

Substanz, welche den ihr zukommenden Körper belebt[1])." Die der pseudo-augusinischen Schrift *De spiritu et anima* entnommene Bestimmung „Augustins" bzw. diejenige Alkuins lautet: „Die Seele ist ein intellektueller, vernünftiger, immer lebender und in Bewegung befindlicher Geist, der Gutes und Schlechtes wollen kann" [2]). Johannes von Damascus endlich definiert die Seele als „eine lebende, einfache, unkörperliche Substanz, die ihrer eigentümlichen Natur nach unsichtbar, unsterblich, vernünftig, intellektuell, gestaltlos ist, die den organischen Körper benützt, ihm Leben, Wachstum, Empfindung und Zeugungskraft verleiht und den Intellekt in der Weise besitzt, daß er nicht von ihr selbst getrennt ist, sondern ihren reinsten Teil bildet" [3]). Zum Schluß sei noch die nur in der *Summa de homine* erwähnte, von Bernhard entlehnte Bestimmung erwähnt. Die Seele ist ein unkörperliches, der vernünftigen Erkenntnis fähiges Wesen, welches dem Körper, den es zu beleben hat, angepaßt ist [4]).

---

[1]) Albert bezieht sich hier auf Kassiod. De an. c. 2 (P. L. tom. 70. col. 1283): Anima hominis est a Deo creata spiritualis propriaque substantia, sui corporis vivificatrix, rationabilis quidem et immortalis, sed in bonum malumque convertibilis. Entweder hat Albert diese Definition selbst mit Absicht unvollständig in die S. th. (II. a. a. O. p. 343 b) herübergenommen, oder es liegt in der Jammyschen Ausgabe eine weitgehende Verderbnis des Textes vor.

[2]) S. th. II. a. a. O. p. 343 b: Anima est spiritus intellectualis, rationalis, semper vivens, semper in motu, bonae malaeque voluntatis capax. Vgl. Alkuin, De rat. an. c. 10 (P. L. tom. 101. col. 643); Alcher De spir. et an. c. 13 (a. a. O. col. 788).

[3]) S. de hom. q. 2. a. 1. p. 5 b. S. th. II. a. a. O. p. 343 b. Der Text der S. th. schließt sich nicht genau dem griechischen Urtext (De fide orthod. l. II. c. 12. S. G. tom. 94. col. 924—925) an; wohl dagegen der der S. de hom. Der Text dieser Schrift, an den wir uns auch in der deutschen Übersetzung angeschlossen, lautet: Anima est substantia vivens, simplex et incorporea, corporalibus oculis secundum propriam sui naturam invisibilis, immortalis, rationalis, intellectualis, infigurabilis, organico utens corpore, et huic vitae *et* augmentationis et sensus et generationis tributiva, non aliud habens praeter se ipsam intellectum, sed ut partem sui purissimam.

[4]) S. de hom. a. a. O. p. 5 b: Et Bernardus sic eam diffinit in *epistola ad Cartusienses:* Anima est res incorporea, rationis capax, vivificando corpori accommodata. Diese Bestimmung entstammt aber nicht, wie Werner a. a. O. S. 113 der Bemerkung Alberts folgend meint, einer *Ep. ad Carthusianos* des hl. Bernhard, sondern sie ist entnommen dem bei Migne P. L. tom. 184. col. 307, unter dem Titel *Guigonis prioris quinti*

Bevor wir auf die Erklärungen, welche Albert zu diesen Definitionen giebt, und seine Stellungnahme ihnen gegenüber eingehen, möge noch darauf verwiesen sein, daß Alexander von Hales, das Haupt der Franziskanerschule, in seiner *Summa theologiae* bereits sieben Seelenbestimmungen von Theologen erwähnt. Albert hat mit ihm die beiden Augustin beigelegten (die echte sowohl, wie die pseudo-augustinische, von Alkuin vertretene, welch' letztere auch von Alexander für augustinisch gehalten wird), sowie die von Kassiodor und Seneca entlehnten Definitionen gemeinsam [1]).

Die von unserem Philosophen in den beiden Summen erwähnten Bestimmungen der theologischen Autoritäten werden von ihm sämtlich als richtig angesehen und gebilligt.

In der *Summa de homine* macht er den Versuch, die von ihm hier angeführten vier Definitiones sanctorum schematisch zu ordnen und die gemeinsamen Merkmale, die sie enthalten, als solche hervorzuheben und zu betrachten. So bemerkt er, daß die Erklärungen, welche Augustin — gemeint ist nur die wirklich von ihm vertretene — „Bernhard" und Johannes gegeben hätten, sich nur auf die Seele des Menschen bezögen, daß sie dieselbe aber sowohl an sich als auch, insoweit sie Seele schlechthin ist, zu bestimmen suchten. An sich kommt nämlich, fügt er belehrend hinzu, der menschlichen Seele die Eigenschaft zu, eine vernünftige Substanz zu sein, als Seele schlechthin aber, den Körper zu lenken. Während die Definition Augustins diese Merkmale ohne nähere Angaben enthalte, werde die menschliche Seele in derjenigen „Bernhards", insofern sie Seele schlechthin ist, weiter dadurch bestimmt, daß hier auf die erste Thätigkeit, die sie im Körper ausübt, nämlich seine Belebung, hingewiesen wird. Noch näher gehe auf diesen

majoris Carthusiae epistola ad fratres de Monte Dei abgedruckten Briefe oder Traktate (s. l. I. c. 2. col. 340B). Wie Albert, so schrieben u. a. auch Johannes Gerson und Joannes de Ragusio ihn Bernhard zu. Nach Massuet (bei Migne P. L. a. a. O. col. 299ff.) gehört er dem Karthäuserabt Guigo oder Wigo (gest. 1137) zu.

[1]) Vgl. Werner, a. a. O. S. 113. J. A. Endres, die Seelenlehre des Alexander von Hales. Philos. Jahrb. der Görres-Gesellsch. Bd. I. (Jahrg. 1888). S. 45.

Punkt die Bestimmung des Johannes ein, welche auch die niederen organischen d. h. die vegetativen und sinnlichen Funktionen aufzähle. Von der Definition des Remigius sagt Albert, daß in ihr die Seele nach denselben Gesichtspunkten betrachtet werde, daß sie jedoch von jeder Seele, nicht nur von der des Menschen handle [1]).

Die Wesenbestimmungen des Seneca und „Alexander Neccam" bzw. Alfredus Anglicus werden, wie wir wissen, in der *Summa de homine* unter der Rubrik der Definitiones philosophorum behandelt. Bezüglich ihrer bemerkt Albert hier, daß ihre Verfasser die Seele in Rücksicht auf deren höchstes Ziel, diejenige Stufe der Glückseligkeit nämlich, deren der Mensch schon hienieden teilhaftig zu werden vermag, zu definieren suchten, daß sie aus diesem Grunde die Beziehung der Seele zum Körper nicht weiter berücksichtigten, da der Geist zur Erfassung und Erreichung jenes Zieles ja des Leibes nicht benötige [2]).

In der Definition Augustins, in der des Remigius und Johannes werde ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die Seele der Kategorie der Substanz angehöre [3]). Diesbezüglichen Einwänden gegenüber weist unser Philosoph darauf hin, daß man von der metaphysischen Betrachtsweise, von der die genannten Autoren ausgegangen, insofern sie der Seele dieses Merkmal beilegten, die logische scharf zu scheiden habe. Gemäß dieser gehöre die Seele der Gattung „Substanz" nicht als Art an, sondern sie bilde in diesem Falle nur die spezifische Differenz und helfe eine Spezies konstituieren [4]).

Von Augustin und Remigius wird, wie Albert hervorhebt, die Seele als das den Körper beherrschende Prinzip bestimmt. Unser Philosoph macht hier darauf aufmerksam, daß die Herrschaft, welche die Seele ausübt, eine doppelte ist, eine solche nämlich, die auf einen Erkenntnisakt zurückgeht

---

[1]) S. de hom. q. 2 a. 5. p. 11b.

[2]) S. de hom. q. 3. a. 2. p. 17a. Vgl. den Wortlaut der Definitionen S. 367 u. 369.

[3]) Vgl. S. 366, 369f.

[4]) S. de hom. q. 2. a. 1. p. 7a u. b.

(*regimen cognoscentis*), und eine solche, welche in einer bloßen Thätigkeit schlechthin besteht (*regimen operantis*). In letzterem Falle denkt Albert an die unbewußt und vom Willen unabhängig sich vollziehenden Funktionen, denen, wie unsere moderne Physiologie lehrt, das sympathische Nervensystem dient. Die Seele vermag nun, entscheidet unser mittelalterlicher Lehrer, sehr wohl beide Herrschaften in vollkommener Weise auszuüben; dagegen ist es nicht notwendig, daß der Verringerung oder Schwächung der einen auch eine solche der anderen parallel geht. Sein Gedanke ist hier der, daß das Erkenntnisvermögen getrübt und daher die Seele in ihrer praktischen Bethätigung nicht immer das Richtige trifft, daß dagegen die erwähnten (rein physiologischen) Funktionen dabei ungestört verlaufen können, als deren Prinzip er von dem Standpunkt mittelalterlicher Anthropologie aus auch die Seele, insofern sie vegetative Seele ist, ansieht [1]).

In der *Summa theologiae* verfährt Albert nicht in dieser mehr summarischen Weise; er bespricht und behandelt vielmehr jede Definition einzeln für sich. Indem wir im folgenden die wichstigsten seiner Bemerkungen wiederzugeben versuchen, greifen wir jedoch bei einzelnen Punkten, die auch in der *Summa de homine* noch eine speziellere Beleuchtung erfahren, gelegentlich auf diese Schrift zurück.

Die Definition des Remigius bestimmt nach Albert die Seele durch die Angabe ihres Gattungsbegriffes, der spezifischen Differenz und der ihr wesentlichen Thätigkeit [2]). Insofern hier die Seele ihrem Gattungsbegriffe nach als „Substanz" aufgefaßt wird, sieht unser Philosoph sich veranlaßt, zu dieser Bestimmung seinerseits einige erklärende Bemerkungen zu geben. Er geht hierbei von der etymologischen Bedeutung des Wortes substantia aus. Dieses ist, entwickelt er uns, von „substare" (d. h. darunter stehen, Träger sein) abzuleiten. Die Seele aber bildet bei jedem Lebewesen den Träger der natürlichen Potenzen, welche

---

[1]) S. d. hom. q. 2. a. 3. p. 9a.

[2]) Gattungsbegriff ist „substantia", spezifische Differenz „incorporea", die wesentliche Thätigkeit liegt ausgedrückt in dem Merkmal „regens corpus". Vgl. den Wortlaut S. 366. Anm. 3.

von ihr her fließen; denn, da jedes natürliche Vermögen zur Kategorie der Qualität zu rechnen ist, so muß die Seele ihr Subjekt sein. Während somit Albert die Seele als Substanz unter Zugrundelegung der peripatetischen Anschauungen über das Verhältnis zwischen der Seele und ihren Vermögen faßt, geht er bei der Erklärung des in obiger Definition angegebenen artbildenden Merkmals „unkörperlich“ von der plotinisch-augustinischen Auffassung über die Verbreitung der Seele im Körper [über welchen Punkt wir später noch des näheren zu handeln haben [1])] aus. Er bemerkt, daß die Seele, da sie ihrer belebenden Thätigkeit nach ganz im ganzen Körper ist, nicht körperlicher Natur sein kann, sondern unkörperlich sein muß [2]).

Die Definition des „Alexander Neccam“ bzw. des Alfredus Anglicus bestimmt nach Alberts Erklärung die Seele in Hinsicht auf ihr Verhältnis zur ersten Ursache, insofern sie besagt, daß letztere intellektuelle Lichter aus ihrem eigenen Lichte in sie hineinfließen läßt [3]). Alfred lehnt sich hier an den Illuminismus der Araber an. In seiner Besprechung berührt er jedoch die Verwandtschaft, welche zwischen der Definition und der arabischen Lehre vom Erkennen besteht, mit keinem Wort. Über die Anschauungen, die Albert selbst und zwar auch in theologischen Schriften hinsichtlich der Frage vertritt, ob eine Erleuchtung notwendig, damit die Seele Wahres erkenne, haben wir bereits früher gehandelt [4]). In diesem Zusammenhang beschränkt er sich darauf, auseinanderzusetzen, daß die Seele die intellektuellen Lichter gerade in „letzter Form“ (ultima relatione) aufnimmt. Daß sie das Licht der ersten Ursache empfängt, wird indessen in der *Summa theologiae* [5]) stillschweigend vorausgesetzt. Weil das Licht der ersten Ursache in der Seele nur durch die Verbindung (continuatio) des Intellektes mit Raum und Zeit sich befindet — gemeint ist, daß der Intellekt bei seinem Erkennen von den Erfahrungen, den Objekten der sinnlichen Wahrnehmung, ausgeht —, so empfängt er das Licht des ersten Prinzips nur „durch Spur und Rätsel“

---

[1]) S. S. 381 ff. [2]) S. th. II. t. 12. q. 69. m. 1. p. 344a.
[3]) Vgl. S. 15. [4]) S. S. 347 f. [5]) A. a. O. p. 344a.

(per vestigium et aenigma) d. h. in letzter Form. Während er in diesem Falle eine höchst eigenartige Synthese zwischen einem immerhin arabisch gefärbten Aristotelismus und augustinischen Anschauungen vornimmt, erklärt er die Seelenbestimmung des „Alexander" in der *Summa de homine* [1]) von lediglich theologischen Erwägungen aus. Das Aufnehmen des aus der ersten Ursache hervorströmenden intellektuellen Lichtes bedeutet ihm hier das Erkennen Gottes. Dies kommt, führt er hier aus, auf zweierlei Wegen zustande, erstens unmittelbar und zweitens mittelbar mit Hülfe der sinnlichen Wahrnehmung [2]). In ersterer Form erkennen nur die Engel Gott, insofern sie ihn in ihm selbst erfassen, in zweiter und letzter Form aber die Menschen und zwar nicht nur hinieden, sondern auch dann, wenn die Seele vom Körper getrennt ist.

Bei der Besprechung der Seneca zugeschriebenen Definition [3]) geht unser Philosoph auf die hier gegebene Bestimmung, daß der Geist sich auf den Besitz der Glückseligkeit richtet, näher ein. Den Ausgangspunkt seiner in theologischem Sinne gehaltenen Erörterung bilden aristotelisch-ethische Anschauungen. Dieselbe Glückseligkeit, von der Aristoteles spricht, wenn er die Eudämonie auf der vollkommenen Ausübung der spezifisch menschlichen Thätigkeit, auf dem Besitz der dianoëtischen und ethischen Tugenden beruhen läßt [4]), meine Seneca. Es handle sich in diesem Falle um die unvollendete oder irdische Glückseligkeit (die beatitudo imperfecta, in via oder die felicitas), die zwar das Vorhandensein einer Schuld, nicht aber jede Strafe ausschließt. Nur einer derartigen Glückseligkeit vermöge die Seele, solange sie im Körper existiert, teilhaftig zu werden, nicht aber jener anderen, der vollendeten, die erst im Jenseits sie erwarte (beatitudo perfecta s. in patria) [5]).

---

[1]) Q. 3. a. 2. p. 17b.

[2]) In ähnlicher Weise will auch Thomas im Anschluß an 1. Kor. 13. 12. zwischen einer cognitio Dei aenigmatica s. specularis und einer cognitio Dei aperta s. apparens s. manifesta unterschieden wissen. Die zahlreichen Belege s. Schütz, Thomaslexikon. 2. Aufl. p. 121. s. v. cognitio b5.

[3]) Vgl. S. 369.

[4]) Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2³ S. 613f.

[5]) S. th. II. a. a. O. p. 344 a—b. S. de hom. a. a. O. p. 17a.

„semper in motu“ verstanden. Die Berechtigung zu dieser Auffassung der pythagoreisch-platonischen Anschauung leitet Albert aus ihrer Bestimmung, daß die Seele eine Zahl ist, her. Pythagoras nenne die Seele, führt er aus, eine sich selbst bewegende Zahl, da er hier unter der Zahl die Proportionalität der psychischen Potenzen zu ihren organischen Substraten versteht [1]). Plato aber bezeichne die Seele als eine intellektuelle, gemäß einer harmonischen Zahl aus sich selbst heraus bewegliche Substanz [2]); denn alles, was als Bewegendes und Bewegtes einander proportioniert ist, sei dies einer harmonischen Zahl entsprechend. Diese aber ergebe sich für ihn aus der Zahl der bewegenden Vermögen, derjenigen der bewegten Organe und der der Dispositionen und Figuren, in denen das Bewegtwerden erfolgen kann [3]).

Während die Seelenbestimmungen, über die wir des näheren gehandelt, sowie die übrigen von Albert nur erklärt und damit zugleich stillschweigend gebilligt werden, wird die des Johannes von Damaskus [4]) ausdrücklich als „gut“ bezeichnet. Es geschieht dies offenbar aus dem Grunde, weil sie

---

[1]) Wie Zeller (a. a. O. I, 1⁵. S. 446) ausführt, ist die von Plutarch (Plac. phil. IV, 2) und daher von Nemesius (De nat. hom. c. 2. a. a. O. col. 537 A) und Theodoret (Diels, Doxogr. p. 386) vertretene Behauptung, daß Pythagoras die Seele als eine sich selbst bewegende Zahl genannt hat, unberechtigt. Auch habe Aristoteles, der diese Definition zuerst angeführt (De an. I, 2. p. 404 b 27; 4. p. 408 b 32. Anal. post II, 4. p. 91 a 37), hier nicht an Pythagoras gedacht. Desgleichen irre Claudianus Mamertus, der De statu an. II, 7 aus Philolaos (Boeckh S. 177) als pythagoreische Lehre mitteilt: „anima inditur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam“, falls er diese Lehre, wie zu vermuten sei, der dem Philolaos mit Unrecht zugeschriebenen Abhandlung „Über die Seele“ entnommen hat. Über deren Unechtheit vgl. Zeller, a. a. O. S. 371, 3. 366, 2. Überweg-Heinze, a. a. O. I⁹. S. 73.

[2]) Nach Zeller (II, 1⁴. S. 1020. Anm. 2) hat diese von Aristoteles (s. die vorige Anm.) zuerst und zwar anonym angegebene Definition weder Pythagoras, noch auch Plato aufgestellt, sondern sie gehört vielmehr dem Xenokrates an. Er beruft sich u. a. auf Plutarch An. procr. I, 5. p. 1020: „*Ξενοκρ. . . . τῆς ψυχῆς τὴν οὐσίαν ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ᾽ ἑαυτοῦ κινούμενον ἀποφηνάμενος*“ und auf Proclus In Tim. 190 D: *Ξενοκρ. . . . λέγων κατ᾽ ἀριθμὸν εἶναι τὴν ψυχὴν οὐσίαν.*

[3]) S. th. II. a. a. O. p. 344 b.

[4]) S. S. 370.

die Merkmale, welche nach der Ansicht unseres Philosophen der Seele zukommen, am vollständigsten und genauesten angiebt. Die Häufung der Attribute, welche teilweise dasselbe zu besagen scheinen, sucht er zurechtfertigen. Wenn Johannes die Seele eine geistige Substanz nennt und außerdem noch von ihr sagt, sie sei körperlichen Augen unsichtbar, sie sei gestaltlos, so hat er dies, bemerkt Albert, absichtlich hinzugefügt. Er richte sich hier gegen den Materialismus des Stoikers Kleanthes, der, wie Nemesius berichte[1]), mit Chrysipp die Seele als Körper auffaßte. Ferner, wenn Johannes die Seele als „intellectualis" bezeichnet und ihr außerdem noch das Merkmal „rationalis" beilegt, so bedeutet, wie uns Albert belehrt, auch dies keineswegs einen bloßen Pleonasmus, da die beiden Termini nicht synonym gebraucht sind. Es soll durch „rationalis" vielmehr die Art der der menschlichen Seele eigentümlichen Intellektualität näher bestimmt werden, insofern sie nicht den einfachen und gottähnlichen Intellekt, sondern den diskursiven, forschenden und zusammengesetzten besitzt, der erst auf dem Wege syllogistischer Denkoperationen zu seinem Ziele gelangt[2]).

Vergleichen wir die Definitionen, für deren Richtigkeit Albert als augustinischer Theologe eintritt, mit jenen anderen, die er als Peripatetiker billigt, so läßt sich ohne weiteres hinsichtlich der Natur der in ihnen angeführten Merkmale und hinsichtlich ihres Gesamtcharakters ein wesentliches Unterscheidungsmoment aufweisen. Als Schüler des Aristoteles

---

[1]) Vgl. De nat. hom. c. 2. S. G. tom. 40. col. 545 A: *Ἐπειδὴ δὲ καὶ Κλεάνθου τοῦ Στωϊκοῦ καὶ Χρυσίππου φέρονται λόγοι τινὲς οὐκ εὐκαταφρόνητοι, ἐκθετέον καὶ τούτων τὰς λύσεις, ὡς ἐπέλυσαν οἱ ἀπὸ Πλάτωνος. Ὁ Κλεάνθης τοιόνδε πλέκει συλλογισμόν· Οὐ μόνον, φησίν, ὅμοιοι τοῖς γονεῦσι γινόμεθα κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχήν, τοῖς πάθεσι, τοῖς ἤθεσι, τοῖς διαθέσεσι· σώματος δὲ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον, οὐχὶ δὲ ἀσωμάτου· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.* Vgl. hierzu Domański, a. a. O. S. 23. — Daß Johannes von Damaskus sich in den oben erwähnten Merkmalen speziell gegen Kleanthes richtet, ist kaum anzunehmen. Zum wenigsten liefert der Zusammenhang, in welchem seine Definition sich findet (vgl. De fide orthod. a. a. O. col. 924f.), keinen einzigen Beleg für die Annahme Alberts.

[2]) S. th. II. a. a. O. p. 344b—345a. Vgl. hierzu S. th. II. t. 4 q. 14. m. 1. a. 1. p. 92b f.

und Avicenna gelangt der Peripatetiker Albert zu einer Definition, welche das Wesen der Seele nur nach ihrem Verhältnis zum Körper erklärt. Wie seine Lehrer, so folgt auch er hier vornehmlich biologischen Gesichtspunkten. Die Frage, was die Seele an sich ist, wurde weder von Aristoteles noch von seinen arabischen Schülern näher ins Auge gefaßt[1]. Albert ist sich dieses Mangels der aristotelisch-peripatetischen Seelenbestimmung sehr wohl bewußt. Indessen interessiert auch ihn dort, wo er selbst als Aristoteliker spricht, diese Frage so gut wie gar nicht. Die Antwort, welche er im Anschluß an Plato und Isaak Israëli giebt, ist auffallend kurz, wenn wir bedenken, mit welcher Ausführlichkeit, ja mit welcher Breite er auf ungleich minder wichtige Probleme der Psychologie einzugehen pflegt. Sie weist uns durch ihre außerordentliche Kürze darauf hin, daß Albert in dem Zusammenhange, wo er als Peripatetiker spricht, über diesen Punkt nicht näher handeln will, daß er ihn an anderer Stelle dagegen um so ausführlicher erledigt.

Und in der That, diese Lücke füllt er da aus, wo er als Schüler Augustins über das Wesen und den Begriff der Seele handelt. Hier bleibt das biologisch-anthropologische Problem völlig im Hintergrund. In diesem Zusammenhange interessiert ihn die Seele vielmehr, insofern sie sich über die Sinneswelt empor zum Reich des rein Geistigen und Göttlichen erhebt, den Urgrund aller Dinge erkennt und denjenigen Grad der Glückseligkeit erlangt, den sie auf Grund vollkommener Ausübung der ihr spezifischen Thätigkeiten hinieden zu erreichen vermag. Alles dies aber ist der Seele nur dann möglich, wenn sie selbst eine geistige, intellektuell erkennende und daher zugleich immaterielle, unvergängliche Substanz ist. Daher erklärt es sich, daß Albert in diesem Zusammenhange eine Reihe von Definitionen anführt, in denen vor allem auf diese Eigenschaften der Seele hingewiesen wird. So ist es uns auch verständlich, daß in diesen Bestimmungen der Tier- und Pflanzenseele überhaupt nicht gedacht wird, sondern die Seele schlechthin als Menschenseele betrachtet ist. Ihr Verhältnis zum Körper wird

---

[1] S. hierzu und zum Folg. S. 17f.

zumeist nur dadurch näher bestimmt, daß sie als dessen Bewegungsprinzip bezeichnet wird.

Da die Bestimmungen der Theologen von einem anderen Gesichtspunkt aus den Begriff des Seelenwesens zu fixieren suchen, als dies bei denen der Philosophen der Fall ist, so ist demgemäß auch die ganze Betrachtungsweise eine andere. Statt der biologischen finden wir hier vornehmlich die metaphysische angewandt. Während Albert als Aristoteliker in seinen Erörterungen über die Definition der Seele seiner Untersuchungsmethode auch bei der Besprechung von Einzelheiten getreu bleibt, verliert er sich in diesem Zusammenhange, wie seine Bemerkungen über das von Alcuin der Seele beigelegte Merkmal „semper in motu" zur Genüge gezeigt haben dürften, nicht selten in nicht einwandsfreie, rein dialektische Auseinandersetzungen und mühselige Rechtfertigungsversuche.

Nach alledem dürften wir nicht allzusehr fehlgehen, wenn wir den verschiedenen Charakter, den die beiden Gruppen von Definitionen an sich tragen, schließlich kurz dahin bestimmen, daß wir sagen, Albert suche als Philosoph die Seele vor allem in Hinsicht auf ihr Verhältnis zum Körper, als Theologe aber die Seele an sich zu bestimmen.

Nähere Bestimmung des Verhältnisses der Seele zum Körper.

Die Bestimmung, welche die Seele in sich durch ihre Beziehung zum Körper erfährt.

In jenem Zusammenhange, in welchem wir die aristotelischen Elemente der Psychologie Alberts behandelten, wurde bereits darauf hingewiesen, daß unser mittelalterlicher Denker das Verhältnis der Seele zum Körper nach zwei Seiten hin zu bestimmen sucht. Er fragt einmal, in welcher Beziehung die vernünftige Seele als Form zum Körper steht, und dann, inwieweit sie durch ihre Beziehung zum Leibe in sich selbst bestimmt ist. Auf das erste, das aristotelische Problem gingen wir seinem Charakter entsprechend an der betreffenden Stelle sofort näher ein[1]. Dagegen haben wir uns hier mit der

[1]) S. 8. 33.

Stellung Alberts gegenüber dem zweiten, dem neuplatonisch-augustinischen Problem zu beschäftigen.

Plotin ist es gewesen, der die Frage, in welcher Weise die Seele dadurch, daß sie im Körper ihren Sitz hat, in sich selbst determiniert wird, ob sie in ihm geteilt oder ungeteilt existiert, zuerst mit voller Schärfe gestellt und beantwortet hat [1]. Die Lösung, welche er gegeben, war in die christliche Philosophie übergegangen. Albert fand sie vor allem bei Augustin [2], außerdem aber auch bei Nemesius [3] und dem Lombarden [4] vor. Wie Plotin und seine Anhänger, so will auch er bei der

---

[1]) Nach Plotin ist die Seele, wie der *νοῦς*, schlechthin ungeteilt, sofern sie im Intelligibelen bleibt; aber es liegt in ihrem Wesen, aus der Einheit mit diesem herauszutreten, sich mit dem absolut Teilbaren, mit der Körperwelt, zu verbinden, und insofern ist sie selbst teilbar. Sie ist zwar im Teilbaren, aber sie bleibt nichtsdestoweniger eins; denn sie ist in jedem Teile ganz und dieselbe (nach Zeller, a. a. O. III, 2³. S. 536). Vgl. Enn. IV, 2, 1. 363 A: Die Seele ist *μεριστὴ μὲν ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν, ἀμέριστος δὲ ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτοῦ ὅλη. . . . ὥστε μεμερίσθαι καὶ μὴ μεμερίσθαι αὖ· μᾶλλον δὲ μὴ μεμερίσθαι αὐτήν . . . μένει γὰρ μεθ' ἑαυτῆς ὅλη, περὶ δὲ τὰ σώματά ἐστι μεμερισμένη, τῶν σωμάτων τῷ οἰκείῳ μεριστῷ οὐ δυναμένων αὐτὴν ἀμερίστως δέξασθαι . . . ὥστε εἶναι τῶν σωμάτων πάθημα τὸν μερισμὸν, οὐκ αὐτῆς.* Vgl a. a. O. 3, 19. 22f. Vgl. ferner Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 320.

[2]) Ep. 166; ad Hieron. 4. (P. L. tom. 32. col. 722: (anima) per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur. Nam per omnes eius particulas tota simul adest, nec minor in minoribus et in maioribus maior, sed alicubi intentius, alicubi remissius, et in omnibus tota et in singulis tota est; neque enim aliter quod in corpore etiam non toto sentit, tamen tota sentit etc. Vgl. De Trin. VI, 6, 8 (P. L. tom. 42. col. 929). De quant. an. 33, 70 (P. L. tom. 32. col. 1075ff.). De immort. an. I, 16, 25 (P. L. 32. col. 1034). Vgl. hierzu Gangauf, S. 288. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 384.

[3]) De nat. hom. c. 2. (a. a. O. col. 549C) stellt Nemesius fest: *τὸ δὲ ζῶον ὅλον ἔμψυχόν ἐστιν.* Vgl. Domański, a. a. O. S. 26f.

[4]) Sent. I. I. d. 8. c. 5: (Simplex dicitur anima), quia mole non diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore et in toto tota est et in qualibet eius parte tota est. Et ideo cum fit aliquid in quavis exigua particula corporis quod sentiat anima, quamvis non fiat in toto corpore, illa tamen tota sentit, quia totam non latet. Nach Espenberger (Die Philos. des Petrus Lombardus. Münster 1901. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. III, 5. S. 93. Anm. 1) finden wir die plotinisch-augustinische Ansicht u. a. auch vertreten bei Claudianus Mamertus (De statu an. III, 16, 6; III, 2; I, 8 ed. Engelbrecht p. 186; 155, 67—68), Rhabanus (De an. c. 5. De

Beantwortung obiger Frage hinsichtlich der Gesichtspunkte, von denen aus die Seele in diesem ihrem Verhältnis zum Körper betrachtet werden kann, streng unterschieden wissen. Die Antwort wird anders lauten müssen, je nachdem die Seele als die Gesamtheit ihrer Vermögen, durch welche sie sich bethätigt und demnach als das Prinzip der Bewegung gefaßt wird, oder aber als einfache, geistige Substanz gedacht ist. Was den ersteren Fall anlangt, so sind die Potenzen, durch welche die Seele ihre zahlreichen Funktionen ausübt, in den einzelnen Teilen des Leibes verschieden. Abgesehen von den hyperorganischen Potenzen steht ein jedes Vermögen in unmittelbarer Beziehung zu einem bestimmten Organ. Somit ergiebt sich, daß die Seele als totum potestativum, als dynamisches Ganze betrachtet, im Körper geteilt existiert. Ihrer Wesenheit gemäß ist sie dagegen ganz im ganzen Körper und auch ganz in jedem seiner Glieder; denn jeder ihrer Kräfte wohnt sie ihrem substantiellen Sein nach inne (adest)[1]) und ist, wie jede andere geistige, einfache Substanz, dort, wo sie sich bethätigt, stets ihrer Totalität nach gegenwärtig. Die Seele aber kann drittens, wie Albert ausführt, auch als Form des Körpers betrachtet werden. In diesem Falle konstatiert er, Aristoteles und Plotin in eigenartiger Weise verbindend, daß die Seele, insofern sie die Form des Leibes ist, auch dessen Vollendung bilde, deshalb ebenfalls ganz im ganzen Körper vorhanden sei und auch durch eine Teilung desselben selbst nicht geteilt werden könne[2]).

Alberts Stellung zur Medienlehre.

Die erste Entwicklung der Anschauung, daß die materielle und die geistige Natur im Menschen durch irgend welche Mittel-

univ. VI, 1. P. L. tom. 110. col. 1114 B–C; 141 B), Abaelard (Introd. III, 6. P. L. tom. 178. col. 1106 B—C), Robertus Pullus (Sent. I, 10. P. L. tom. 186. col. 690 A–B), Hugo von Victor (Sent. I, 4. P. L. tom. 176. col. 49 D ff.).

[1]) Der Terminus adesse ist hier dem griechischen Ausdruck *παρεῖναι* genau nachgebildet. Vgl. Plotin Enn. IV, 3, 3. p. 374: (Die Seele ist in ihrer Thätigkeit ganz gegenwärtig) *ἐπεὶ καὶ οἷς ἄλλο ἔργον τῷ δὲ ἄλλο, οἷον ὀφθαλμοῖς καὶ ὠσίν, οὐ μόριον ἄλλο ψυχῆς ὁράσει ἄλλο δὲ ὠσὶ λεκτέον παρεῖναι, . . . ἀλλὰ τὸ αὐτό, κἂν ἄλλη δύναμις ἐν ἑκατέροις ἐνεργῇ.*

[2]) S. de hom. q. 86. p. 344a. Sent. l. I. d. 8. a. 26. p. 159b f. S. th. II. t. 13. q. 77. m. 4. p. 395a. De sex princ. t. 5. c. 2. p. 220b.

glieder verbunden ist, fällt ihrem Wesen nach mit der der Lehre vom Lebensgeist oder Pneuma [1]) zusammen und reicht daher weit in die voraristotelische Zeit hinab. Mit dem Problem als solchem hat sich dann später Augustin des näheren beschäftigt [2]), und zwar dachte er sich den Gegensatz von Körper und Geist durch zwei Medien, nämlich eine Licht- und eine luftartige Substanz, überbrückt. Diese erschienen ihm deshalb zu Zwischengliedern geeignet, weil sie einerseits nicht selbst Geist sind, ihm aber andererseits als derart körperlich fein galten, daß sie dem Immateriellen nahe kamen [3]). Licht und Luft sind in den Sinnen thätig; sie vermitteln die Empfindung und bewirken so, daß die Seele vom Körper und vom Körperlichen Kenntnis erhält [4]). Wieso Augustin dazu kam, im Licht ein Medium zwischen Seele und Leib zn erblicken, läßt sich, wie hier noch kurz hingewiesen sei, historisch leicht erklären. Bereits die empedokleisch-platonische Optik lehrte, daß das Auge feuriger oder lichtartiger Natur ist [5]). Und den Gedanken des Meisters griff Plotin auf, wenn er schreibt: „Nie hätte das Auge die Sonne erblickt, wenn es nicht selbst sonnenhaft gewesen wäre [6]).“ Augustins Ansicht, daß das Licht ein Zwischenglied ist, stammt somit aus dem platonisch-neuplatonischen Gedankenkreise her. Indem er auch die Luft als Medium ansah, meinte er nicht die gewöhnliche Luft, sondern eine solche „in der die Vögel nicht fliegen können“ [7]), eine Art Nervenäther.

---

[1]) Über die Geschichte der Pneumalehre handelt ausführlich Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 130ff.

[2]) Über die augustinische Medienlehre vgl. Gangauf, a. a. O. II, S. 313ff. Ott, Des hl. Augustinus Lehre über die Sinneserkenntnis. Philos. Jahrb. der Görres-Gesellsch. XIII, S. 139ff.

[3]) De gen. ad. litt. VII, 19: Sicut enim Deus omnem creaturam, sic anima omnem corpoream creaturam naturae dignitate praecellit. Per lucem tamen et aërem, quae in ipso quoque mundo praecellentia sunt corpora magisque habent faciendi praestantiam, quam patiendi corpulentiam sicut humor et terra, tanquam per ea quae spiritui similiora sunt, corpus administrat. Vgl. a. a. O. III, 5. De quant. an. 22.

[4]) Die Belege s. bei Gangauf, a. a. O. S. 314f. Anm. 12. 13.

[5]) S. S. 96. Anm. 1.

[6]) Enn. I, 6, 9.

[7]) De gen. ad litt. III, 6.

Wie stellt sich die Scholastik und speziell unser Philosoph dieser Lehre gegenüber? Bei den Platonikern fand sie ohne weiteres Anklang. Freilich blieb man nicht immer bei den beiden Medien Augustins stehen, sondern wechselte vielfach ihre Art und Zahl. Während der aristotelisierende Alfredus Anglicus z. B. sich mit einem Medium, dem spiritus vitalis, begnügte[1]), hatte Isaak von Stella außer in diesem noch im inneren Sinn, dem phantasticum, das vermittelnde Element[2]) erblickt. Bei Alexander von Hales finden wir gar vier Zwischenglieder erwähnt. Von seiten des Körpers sind dies die Säfte (humores) und das Pneuma; die intellektuelle Seele ist ihrerseits dadurch, daß sie auch Sensations- und Vegetationsprinzip ist, zur Vereinigung mit dem Körper befähigt[3]).

Ungleich schwieriger als den platonisierenden Denkern war es den Vertretern der spezifisch aristotelischen Denkweise, ihre Stellung der Medienlehre gegenüber zu präzisieren. Die Frage, ob eventuell Mittelglieder zwischen Seele und Leib anzunehmen sind, hatte sich Aristoteles als solche nämlich offenbar nicht vorgelegt. Da er das Verhältnis von Seele und Körper als das von Form und Materie ansah und dessen Verbindung nie anders als die unmittelbarste und innigste Gemeinschaft ohne weiteres auffaßte, so lag ihm infolge seiner metaphysischen Anschauungsweise der Gedanke an die Möglichkeit eines Mediums, das erst die Vereinigung der beiden Faktoren herbeiführt, von vornherein ferner. Ebenso fiel für ihn ein anderes Moment fort, das ihm eine solche Erwägung hätte nahelegen können. Wie ihm allgemein im Kompositum das formende Prinzip für höher als das materielle galt[4]), so erschien ihm auch die Seele vornehmer als der Körper. Aber er ging nicht so weit wie die Platoniker, welche nach dem Vorbilde des Meisters[5])

---

[1]) De motu cordis c. 10 (ed. Barach p. 95. vgl. dessen einleitende Ausführung p. 54f.

[2]) Vgl. Werner, Entwicklungsgang der mittelaltrl. Psychol. Denkschr. d. Wiener Akad. Phil.-hist. Cl. 1876, Bd. 25. S. 96. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 413f.

[3]) S. th. II. q. 63. m. 3. Werner, a. a. O. S. 123.

[4]) S. S. 280.

[5]) S. Siebeck, a. a. O. I, 1. S. 197f. Zeller, a. a. O. II, 1[4]. S. 855.

den Leib als etwas ansahen, was der Seele gegenüber durchaus minderwertig und nur ein Hindernis für diese ist. Es wurde daher von den einen, so von Plotin[1]), der Leib nicht recht als ein eigentlich konstitutives Element der Wesenheit des Menschen angesehen. Für andere, welche zwar den Gedanken der völligen Gegensätzlichkeit von Seele und Körper übernahmen, gleichwohl aber ihr Verhältnis als das einer organischen, naturgemäßen Einheit aufzufassen sich bestrebten, wie dies bei Augustin der Fall ist[2]), ergab sich wie von selbst die Frage, ob nicht eine Zwischenstufe bei Geistigem und Materiellem vorhanden ist, welche den Gegensatz von Seele und Leib zu überbrücken und ihre Vereinigung zu vermitteln imstande ist. Diese den Platonikern eigentümliche spiritualistische Auffassungsweise war dem Aristoteles fremd; bei seiner naturalistischen Art, die Dinge zu betrachten, kam ihm gar nicht jener Gedanke eines inneren „Gegensatzes" von Seele und Körper und darum der seiner Überbrückung. Während er aber einerseits, wie erwähnt, von metaphysischem Gesichtspunkt aus die Verbindung jener beiden Faktoren ohne weiteres als eine unmittelbare hinstellte, so konnte doch auch er andererseits zur Erklärung der psychophysischen Vorgänge im Bereiche des sinnlichen Seelenlebens, des Zustandekommens der Empfindung, des Traumes u. s. w., ebenso auch der Wirksamkeit der vegetativen Stufe eines solchen Mediums nicht entraten. Bald ist es das Warme, bald das Pneuma, welches seiner Ansicht nach etwas dem Äther Verwandtes darstellt und von edlerer Beschaffenheit als die vier Elemente ist[3]).

Aus der Unklarheit, die in dieser Hinsicht bei Aristoteles vorliegt, erklärt sich die schwankende und widerspruchsvolle Haltung, welche Albert dem Problem gegenüber einnahm. Dort, wo er als Schüler seines griechischen Lehrers spricht,

---

[1]) Vgl. Enn. IV, 3, 20 bis 23. Nach Plotin ist es richtiger, wenn man sagt, der Körper sei in der Seele als die Seele sei im Körper. Vgl. Zeller, a. a. O. III, 2[4]. S. 635f. Diese Anschauung machte Thomas bereits dem Plato zum Vorwurf. Vgl. C. gent. l. II. c. 56f. De pot. q. 5. a. 10c.

[2]) S. Siebeck, a. a. O. II, 1. S. 385 und Anm. 5. Ritter, a. a. O. VI, 229f.

[3]) Vgl. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 132. 137f. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 483.

schwebt ihm lediglich die Auffassung des Verhältnisses von Seele und Leib als des von Form und Materie und dementsprechend deren unmittelbare Vereinigung vor. Von diesem Gesichtspunkt ausgehend erklärt er sich, wie wir bereits gehört haben [1]), im *Sentenzenkommentar* als Peripatetiker gegen die Annahme irgendwelcher Medien, mag als solches der spiritus oder auch die vegetative und sinnliche Seelenstufe angesehen werden. Gerade die entgegengesetzte Stellung nimmt er unter dem Einfluß der Autorität Augustins in anderem Zusammenhange ein. Er vertritt die Ansicht, daß Seele und Leib durch Zwischenglieder verbunden sind, sowohl in der *Summa theologiae* wie in der *Summa de homine* und zwar, was wieder für seine zu große Abhängigkeit den betreffenden, ihm gerade vorliegenden Quellen gegenüber charakterisch ist, in einer dreifach verschiedenen Weise.

In der ersteren Schrift [2]) billigt er zunächst die Medienlehre genau in der Form, wie sie ihm in dem pseudoaugustinischen *Liber de spiritu et anima* [3]), auf den er sich ausdrücklich beruft, entgegentritt. Es werden zwei Mittelglieder angenommen, eines, durch welches der Körper sich der Seele nähert, die Sensualität, und ein solches, durch welches sich der Körper mit der Seele verbindet, der spiritus phantasticus. Die Sensualität stellt das Höchstentwickelte des Körpers da; sie ist hier nicht als „Teil" der sinnlichen Seele, sondern als diejenige Fähigkeit gemeint, welche die Seele dem organischen Körper einflößt, so daß er, gleichwie ein Werkzeug, die sinnlichen Erkenntnisbilder ohne Materie aufzunehmen vermag, auch wenn der sinnfällige Gegenstand zugegen ist. Von dieser heißt es, bemerkt er in Bezug auf den *Liber de spiritu et anima* [4]), daß

---

[1]) S. S. 36.

[2]) S. th. II. t. 13. q. 77. m. 2. p. 378b f. Zu große Flüchtigkeit hat Werner (a. a. O. S. 123) verleitet, auf Grund dieser Ausführung Alberts zu behaupten, dieser nehme nur ein Medium an.

[3]) Cap. 14. P. L. tom. 40 col. 789f. Albert sagt a. a. O. p. 378b nur: Et tale medium satis bene ponitur in *libro de spiritu et anima* . . ., ohne sich über dessen Autor der Schrift näher auszulassen. Vgl. S. 376. Anm. 2.

[4]) Vgl. a. a. O. col. 789 u. 790 insb.: Convenientissima autem media sunt carnis et animae, sensualitas carnis, quae maxime ignis est; et phantasticum spiritus, qui ignens vigor est.

sie Feuer ist, deshalb, weil das, was die Organe zur Aufnahme des Sinnlichen ausdehnt (laxat), die natürliche Wärme ist, welche die Eigentümlichkeit des Feuers besitzt. Der spiritus phantasticus bildet das Niedrigste von seiten der Seele; er ist es, der die sinnlichen Formen von den Organen der Sinne „zu der Seele herabträgt“ d. h. ihr Bewußtwerden in dieser vermittelt. Interessant ist, daß Albert bei seiner weiteren Ausführung über die Natur des zweiten Mediums an Avicenna anknüpft und so Augustinisches bzw. Pseudoaugustinisches durch Peripatetisches zu erklären versucht. Er bemerkt, daß der arabische Lehrer diesen spiritus für körperlich halte, weil in allen äußeren und inneren Organen der sinnlichen Seele sowohl im Schlaf wie im Wachen nur etwas unter körperlicher Gestalt aufgenommen werden könne. Auch dieser spiritus werde im *Liber de spiritu et anima*[1]) als Feuer bezeichnet, weil er gleichfalls natürliche Wärme darstelle und die Organe und Medien der Sinne erweitere und durchdringe, in sie und von ihnen her die sinnlichen Formen zur Seele trage.

Um noch einer anderen, nicht näher erwähnten Autorität gerecht zu werden, führt unser Scholastiker in ebendemselben Zusammenhang in der *Summa theologiae*[2]) weiter aus, daß man auch vier Medien annehmen könne, da alles, was zum Vollzug der vitalen und sinnlichen Funktionen einander näher bringe, als Zwischenglied zu betrachten sei. So könne man in anderer Weise von seiten der vernünftigen Seele die ihr als Potenzen eigentümliche sinnliche und vegetative Stufe, durch die sie mit dem Körper verbunden wird, als Medien statuieren; desgleichen auch zwei von seiten des Leibes, nämlich die in den Sinnesorganen vorhandene Wärme (calor sensualis) und den spiritus, welcher das Vehikel der Potenz ist und nach dem *Liber de differentia spiritus et animae*[3]) sich im Körper bewegt, wie die Gestirne im Weltenraum.

---

[1]) S. die vorige Anm.
[2]) A. a. O. p. 361b.
[3]) Vgl. c. 1 u. 2. (ed. Barach a. a. O. p. 121ff.)

Machte sich auch in dieser Entwicklung durch die Wahl der Medien und rein äußerlich schon durch die Berufung auf Costa ben Lucas Schrift das Bestreben geltend, peripatetische Gedanken heranzuziehen, so tritt dies wo möglich noch weit schärfer in seiner Behandlung der Frage hervor, welche wir in der *Summa de homine*[1]) vorfinden. Hier wird uns die Medientheorie in einer so ausgesprochen aristotelischen Form vorgetragen, daß wir ihres augustinischen Ursprungs völlig vergessen. Er unterscheidet zwischen einem *medium generale* und *speciale*. Ersteres bildet der *spiritus*, der, wie bemerkt wird, nach Ansicht der Ärzte etwas Mittleres zwischen Feuer und Äther ist, in seinen drei Gattungen. Als *spiritus naturalis* ist er das Werkzeug der drei Kräfte der vegetativen Seele, vom Herzen herkommend bewirkt er als *spiritus vitalis* Leben und Pulsschlag, als *spiritus animalis* dient er den erkennenden und belebenden Kräften, die im Kopf ihren Sitz haben. Das *Medium speciale* liegt dann vor, wenn ein Vermögen eines anderen zur Ausübung seiner ihm eigentümlichen Thätigkeit bedarf, wie z. B. die Nahrung der *vis augmentativa* und *generativa*, der Sinn der *phantasia* und diese wieder der Vernunft dient.

Nähere Bestimmungen der Seele an sich.

Ist die Seele einfach oder zusammengesetzt?

Zu lebhaftester Kontroverse gab den mittelalterlichen Denkern die Frage Anlaß, ob auch die geistigen Substanzen aus (unkörperlicher, spiritueller) Materie und Form zusammengesetzt sind. Avencebrol war es, der zuerst auf dieses Problem in seinem *Fons vitae* näher eingegangen ist. Er vertrat die Annahme, daß auch die reinen Geistwesen, die Intelligenzen und die Seelen der Menschen, Materie besitzen, daß nur Gott allein schlechthin einfach ist. Hierzu veranlaßten ihn theologische und vor allem ontologisch-metaphysische Gründe[2]).

---

[1]) Q. 86. p. 344b f.

[2]) Der große Abstand, der zwischen Schöpfer und Geschöpf besteht, verlangt nach Avencebrol (Fons vitae IV, 6. p. 222, 24.), daß jener absolut einfach, dieses hingegen zusammengesetzt ist. Zu seiner Annahme bewogen

Anklang fand der Gedanke des jüdischen Peripatetikers bei Dominicus Gundissalinus, der in seinen kompilatorischen Schriften *De unitate*[1]), *De processione mundi*[2]) und *De anima*[3]) alle geschaffenen Wesen aus Materie und Form zusammengesetzt sein läßt. Die ganze ältere Franziskanerschule vertrat abgesehen von einer merkwürdigen Ausnahme die Lehre einer geistigen Materie. Während ihr erster großer Repräsentant Alexander von Hales[4]) ihr beistimmte, bekämpfte sie dessen unmittelbarer Schüler und mit ihm noch gleichzeitig an der Pariser Universität dozierender Kollege Johannes von

ihn ferner Erwägungen über das Verhältnis der geistigen Substanzen zur Körperwelt. In letzterer könne es weder Form noch Materie geben, falls diese nicht auch in der höheren Welt der Geister als Bestandteile vorhanden wären; denn das, was in dem Bewirkten ist, müsse in ungleich vollkommenerer Weise schon in der Ursache vorhanden sein (a. a. O. IV, 1. p. 212, 20). Auch der Umstand, daß die Geistwesen teils einander gleichen, teils von einander unterschieden sind, fordere, daß dieselben aus Form und Materie zusammengesetzt sind (a. a. O. IV, 6. p. 222, 9). S. M. Wittmann, a. a. O. S. 8f. — Es sei noch darauf hingewiesen, daß Avencebrol und seine Anhänger gleichwohl den reinen Geistwesen eine gewisse Einfachheit, nämlich eine relative im Gegensatz zu der nur Gott eigentümlichen absoluten, zuerkannt wissen wollten. Gott gegenüber seien die geistigen Substanzen zusammengesetzt, den körperlichen Dingen gegenüber aber einfach, da ihre Zusammensetzung eine ungleich weniger komplizierte wäre als die der letzteren. Vgl. Fons vitae IV, 4. p. 218, 21: non est impossibile, ut simplex sit compositum, quia compositum simplex est ad id quod inferius est eo, et simplex est compositum ad id quod superius est eo. Vgl. ferner Dominicus Gundiss. De an. c. 7 (A. Loewenthal, Pseudo-Aristoteles Über die Seele. Berlin, 1891. S 109). Johannes Hal. S. th. II. q. 20. m. 2. a. 2. Wittmann, a. a. O. S. 21.

[1]) P. Correns, die dem Boëthins fälschlich zugeschriebene Abh. des Dominicus Gundisalvi De unitate. Münster 1891. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. I, 1. S 3. — Über Avencebrol in der Scholastik vgl. die ausführlichen Darlegungen Wittmann's a. a. O. S. 15ff sowie das Scholion p. 93 u. IV, 1, 2. zu Bonav. Sent. l. II. d 3, 1. a. 1. q. 1. in der Ausgabe des Franziskanerordens (Quaracchi 1885).

[2]) Herausg. von Menendez Pelayo, Historia de los Heterodoxos Españoles. Madrid, 1880. Bd. I. S. 698.

[3]) Loewenthal, a. a. O. S. 109. 112f.

[4]) S. th. II. q. 10. m. 1. Vgl. Endres, a. a. O. S. 51f. 203.

Rupella[1]). Dahingegen hielt Bonaventura[2]) an dem Standpunkt des Lehrers fest. Die Auffassung des Avencebrol verfochten ferner Wilhelm von Lamarre[3]), Richard von Middletown[4]), mit besonderem Eifer aber Duns Scotus[5]). Während Wilhelm von Auvergne in diesem Punkte eine schwankende Haltung einnahm[6]), wurde die Ansicht, daß die Seele und die Engel aus Form und Materie bestehen, von den Größen des Dominikanerordens, Thomas[7]) und seinem Lehrer Albert, mit Entschiedenheit zurückgewiesen.

---

[1]) Domenichelli, La Summa di anima de Frate Giovanni della Roschelle. Prato, 1882. p. 121.

[2]) Sent. l. II. d. 3, 1. a. 1. q. 1. p. 90b f. Vgl. auch die interessante Bemerkung im Hexaëm. Serm. IV. circa med.: Necesse est enim, cum in omni creatura potentia activa coniuncta sit potentiae passivae, quod illae duae potentiac fundentur super diversa principia rei . . . Minus est periculosum dicere, quod angelus sit compositus, etiamsi verum non sit, quam quod sit simplex: quia hoc ego attribuo angelo, nolens ei attribuere quod ad Deum solum aestimo pertinere, et hoc propter reverentiam Dei. Vgl. Jos. Krause, Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen. Paderborn, 1880. S. 51ff. 71ff. K. Ziesché, Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura. Philos. Jahrb. XIII. Fulda 1900.

[3]) Correctorium p. 65. 163.

[4]) Sent. l. II. d. 3. a. 1. q. 1 und 2; a. 2. q. 1; d. 17. a. 1. q. 1.

[5]) De rer. princip. q. 7. a. 2. n. 15ff. (Lyon, 16 39). — Während Wilhelm von Auvergne noch ein begeisterter Verehrer Avencebrols gewesen — er nennt De Trin. c. 12 ihn den unicus omnium philosophantium nobilissimus —, war dieser seitdem aus der Reihe der Autoritäten geschwunden. Wilhelm von Lamarre beruft sich für die Ansicht, daß die geistigen Substanzen auch aus Materie bestehen, nicht auf den Autor dieses Gedankens, sondern auf Augustin, Boëthius, Johannes von Damascus und auf die hl. Schrift. Duns Scotus ging hingegen wieder unmittelbar auf Avencebrol zurück. S. Wittmann, a. a. O. S. 25. Die Annahme einer geistigen Materie finden wir bei den Franziskanern bis zum sechzehnten Jahrhundert vertreten, so bei Matthäus von Aquasparta, Wilhelm von Mara, Petrus Johannes Olivi, Alexander von Alexandrien (Schol. V. zu Bonav. a. S. 42. Anm. 1. a. O. tom. II. p. 93b).

[6]) In De universo II. p. 2. c. 7. lehnt Wilhelm die Ansicht, daß auch die geistigen Wesen Materie besitzen, ab. Dagegen scheint er allerdings a. a. O. c. 6 zwar eine körperliche, nicht aber eine geistige Materie von den geistigen Substanzen auszuschließen. S. Wittmann, a. a. O. S. 19f.

[7]) Die Lehre des Aquinaten über das Wesen der geistigen Substanzen ist ausführlich behandelt bei Wittmann, a. a. O. S. 32ff.

Was letzteren speziell angeht, so verhält dieser sich den avencebrolschen Anschauungen nach jeder Richtung hin ablehnend gegenüber. Dem Voluntarismus des jüdischen Denkers kann Albert nicht beipflichten; ihm steht wie allen übrigen Peripatetikern das Erkennen über dem Wollen. Er bekämpft Avencebrols Ansicht über die Natur des intellectus possibilis und seine Erklärung des Erkenntnisprozesses überhaupt [1]). Ebensowenig wie der mögliche Intellekt aus Form und Materie seiner Ansicht nach zusammengesetzt sein kann, falls der Begriff der Rezeptivität richtig verstanden wird, sind sie die Bestandteile der geistigen Substanzen, der vernünftigen Seele und des Engels [2]). Diesen Standpunkt vertritt er auch Johannes Hispalensis [3]) und Ordensgenossen gegenüber, von denen, wie er selbst bemerkt, sehr viele Anhänger des Avencebrol waren [4]).

So entschieden Albert die Ansicht, daß die Seele und die Engel aus Form und Materie bestehen, also physische Bestandteile aufweisen, verwirft, so weist er doch andererseits darauf hin, daß sie in metaphysischem Sinne sehr wohl zusammengesetzt sein können. Es lasse sich auf die vernünftige Seele und die Engel die von Boëthius [5]) herrührende

---

[1]) Vgl. S. 211f.

[2]) De an. l. III. t. 2. c. 9. p. 141a. Sent. l. II. d. 2. a. 2. p. 27b; d. 3. a. 4. p. 38b. S. th. II. t. 4. q. 13. m. 1. p. 90a; t. 12. q. 70. m. 1. p. 350b; q. 72. m. 2. p. 358b f. De quatt. coaev. t. 4. q. 21. a. 1. p. 82a. S. de hom. q. 7. a. 3. p. 56a.

[3]) S. de hom. q. 7. a. 3. p. 55b f. Albert berichtet hier, daß Johannes zehn Argumente für die Annahme einer geistigen Materie angeführt hat. Wir finden dieselben höchst merkwürdiger Weise in *De anima* bei Dominicus Gundissalinus (vgl. Loewenthal, a. a. O. p. 112f.) gleichfalls erwähnt. Die Frage, ob die von Albert dem Johannes beigelegte Schrift „Über die Seele“ mit der gleichnamigen des Dominicus identisch ist, kann an dieser Stelle nicht näher erörtert werden.

[4]) De an. l. III t. 3. c. 14. p. 171b: Dicit autem Avicenna, quod anima habet individuum proprium, licet naturam eius et nomen ignoremus. Sed cum individuum sit materia, oportet quod illud individuum esset materia incorporea in anima existens et per formam, quae non est corporis perfectio; et hoc concedunt plerique inter nostros socios.

[5]) Daß die Unterscheidung von quo est bzw. des esse und quod est von Boëthius (s. dessen Abh. Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint oder Liber de hebdomadibus. Migne, P. L. tom. 64. col. 1311 und De Trin.

Unterscheidung von *quo est* und *quod est* anwenden [1]). Diese

c. 2. a. a. O. col. 1250) herrührt, ist unserem Polyhistor nichts Unbekanntes. Vgl. S. th. II. t. 12. q. 70. m. 1. p. 351a. Sent. l. II. d. 2. a. 2. p. 27b; a. 4. p. 38b. Diese Unterscheidung des Boëthius ist dem Mittelalter vorzüglich durch den Kommentar, den Gilbertus Porretanus zu dem boëthianischen Liber de hebdomadibus verfaßt hat, näher bekannt geworden.

[1]) Sent. l. II. d. 2. a. 2. p. 27b. S. th. II. t. 4. q. 13. m. 1. p. 90a; t. 12. q. 70. m. 1. p. 350bf; q. 72. m. 2. p. 358bf. De quatt. coaev. t. 4. q. 21. a. 1. p. 82af. S. de hom. q. 7. a. 3. p. 56a — In den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen ist die Unterscheidung von quo est und quod est, wenn sie auf das ganze Ding gehen soll, in folgender Art zu verstehen: Das quod est bezeichnet das Ding, welches für sich Bestand hat, z. B. „Mensch". Das quo est bedeutet dagegen die Gesamtheit der wesentlichen Bestimmungen, welche dem Sein des Dinges seine Determination verleihen. In den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen gehört zu diesen wesentlichen Bestimmungen nicht nur die Form, sondern auch die Materie (freilich nicht auch die individuelle Materie); dem homo z. B. ist es wesentlich, nicht nur eine Seele zu haben, sondern ein seelisch-körperliches Wesen zu sein. Das quo est, z. B. die humanitas, bezeichnet hier also nicht nur die Wesensform allein, sondern die ganze, Form und Materie einschließende (abstrakte) Wesenheit oder Natur. Diese (abstrakte) Wesenheit als das quo est wird auch von Albert als die Totalform bezeichnet, während die Wesensform als solche ohne die Materie nur die Partialform darstellt. Vgl. Sent. l. I. d. 3. a. 33. p. 84b: Id enim quod est, est hoc aliquid quod praedicabile est de eo quod est; quo est autem non invenitur positum ab auctore, sed Boëthius ponit esse. Et hoc est essentia secundum actum, quem habet in ipso quod est, id est in hoc aliquid vel in isto supposito; unde in talibus individuatio ipsius esse est a proprietatibus, quae consequuntur ipsum quod est, secundum quod est hoc aliquid demonstrativum ad intellectum ad hic et nunc. Ex his dico animam esse compositam et angelum similiter. Unde quo est differt a forma, quia forma separabilis est et est forma partis quae est materia, sed quo est sive esse non separatur ab eo quod est et est forma totius, quae totum esse dicit ipsius quod est per modum esse formalis. Vgl. ferner De quatt. coaev. t. 4. q. 21. a. 1. p. 82b: esse voco formam compositi, quod praedicatur de ipso composito, sicut homo est esse Socratis et angelus est esse Raphaëlis; et in hoc differt a forma materiae quae non praedicatur de toto composito, nec est forma totius, sed partis scilicet materiae.

Bei Thomas findet sich die entwickelte Anschauung Alberts wieder. Auch er faßt das Suppositum als quod est, die (abstrakte) Wesenheit (die forma totius im Gegensatz zu der der Materie als der Partialform) als quo est, während die Form allein in den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen nur ein partiales quo est darstellt (so Sent. l. I. d. 8. a. 5. q. 2; d. 23. q. 1. a. 1). Indes giebt Thomas auch eine andere Bedeutung von quo est, nach der das Wort nicht die Wesenheit, sondern die Existenz, das esse, bezeichnet. Das „est" in dem Ausdruck „quo est" nämlich ist:

mehrdeutig; es kann 1) das Sein der Wesenheit, das so - oder - so - Sein, 2) das Sein der Existenz, das Dasein oder Existieren bedeuten. Ein so - oder - so - Seiendes (ens als Nomen, wie die Alten sagten) ist das Ding durch die Wesenheit, diese also in diesem Sinne das quo est. Ein Existierendes dagegen ist es eben durch sein Dasein, die Existenz. In diesem zweiten Sinne wird daher die Existenz als das quo est bezeichnet werden können. Beide Gebrauchsweisen, und zwar die erste wieder in der doppelten Verwendung von der Wesensform als der Partialform und der Wesenheit als der Totalform, stellt Thomas Sent. l. I. d. 8. a. 5. q. 2. zusammen: in compositis autem ex materia et forma quo est potest dici tripliter. Potest enim dici quo est ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici quo est ipse actus essendi, scilicet esse, sicut „quo curritur" est actus currendi. Potest etiam dici quo est natura, quae relinquitur ex coniunctione formae cum materia, ut humanitas, praecipue secundum ponentes, quod forma, quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis. Namentlich dort, wo Thomas im Gegensatz zu Avencebrol und der Franziskanerschule in den reinen Geistwesen die Unterscheidung von Form und Materie leugnet, dagegen die von Wesenheit und Dasein im Gegensatz zu der absoluten göttlichen Einfachheit anerkennt, verwendet er den Ausdruck quo est im Sinne von Existenz, während quod est die (konkrete) Wesenheit oder das Suppositum bedeutet. Vgl. S. c. gent. l. II. c. 54: in substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ... sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est, ipsum autem esse est actus et quo est et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex quod est et esse vel ex eo quod est et quo est Ebenso S. th. I. q. 50. a. 2 ad 3: et hoc est quod a quibusdam dicitur quod angelus est compositus ex quo est et quod est, ut Boëthius dicit. — Zu einer neuen Modification der Bedeutung des quo est und quod est giebt der Umstand Anlaß, daß die Wesenheit bald auf das beschränkt wird, was im Allgemeinbegriff erfaßt wird, bald alles mitbezeichnet, was auch nur potentiell in der allgemeinen Natur mitenthalten ist, nämlich die individuellen Besonderheiten. Wir sagen daher, wie Thomas Sent. l. I. d. 23. q. 1. a. 1. bemerkt, bald daß Sokrates eine Wesenheit sei, bald daß die Wesenheit des Sokrates nicht Sokrates selbst sei. Natürlich wird da, wo die Wesenheit in jenem umfassenderen Sinne genommen wird, dieselbe nicht als abstrakte (quo est), sondern als konkrete (quod est) genommon. So ergiebt sich in der Weiterführung dieses Gedankens eine neue Auffassung des Unterschiedes von quo est und quod est. Das quo est umfaßt nur die wesentlichen Bestimmungen eines Dinges, das quod est dagegen sowohl das Wesentliche wie das Accidentelle (Individuelle) in demselben. Diese Fassung ist besonders in der Franziskanerschule üblich. Vgl. Johannes a Rupella De an. l. I. c. 11: essentia, qua creatura est, non dicit nisi respectu eius quod essentiale est creaturae; quod est vero respicit essentiale et accidentale, ut patet in angelo et anima, quia dicitur de eo quod est anima, quod est rationalis, et hoc est essentiale ei, et quod est iusta, quod est accidentaliter. Ebenso dürfte Bonaventura Sent. l. II. d. 3. p. 1. a. 1. q. 1. p. 91a: „(Angelus) habet considerari ut ens in se; et sic quantum ad esse actuale est in ipso compositio

Anschauung hätten auch die doctores vertreten [1]). -- Es sei hier noch bemerkt, daß, wie Avencebrol nur die Gottheit nicht aus Materie und Form zusammengesetzt sein ließ, so auch Albert lehrte, daß die Unterscheidung von *quo est* und *quod est* auf Gott als das absolut einfache Wesen nicht anwendbar sei [2]).

Ursprung und Entstehung der Seele.

Die Frage, wem die Seele ihr Sein verdankt und wie sie entsteht, wendet Albert seine volle Aufmerksamkeit zu. Über dasjenige, was er in dieser Hinsicht vom Standpunkt peripatetischer Physiologie und Biologie aus sagt, haben wir bereits an anderer Stelle gehandelt [3]). Von diesen Erörterungen Alberts sind zahlreiche Untersuchungen, in denen er auf den nämlichen Gegenstand eingeht, gleichwohl wesentlich verschieden; denn der Gesichtspunkt, von dem aus er in den letzteren die Frage nach dem Ursprung der Seele zu lösen sich bestrebt, ist ein gänzlich anderer, ein vorwiegend theologischer. Mögen diese Ausführungen auch zum weitaus größten Teil an sich rein philosophischen Charakter tragen, sie haben doch vor allem den Zweck, die Auffassung, welche die Kirche über die Entstehung der Seele vertritt, den entgegengesetzten Anschauungen gegenüber zu verteidigen und zu rechtfertigen. Schon ein rein äußerliches Moment weist darauf hin, daß Albert in seinen gesamten Aus-

---

entis et esse, quantum ad esse essentiale, ex quo est et quod est, quantum ad esse individuale sive personale, sic quod est et quis est", nach der Meinung der Herausgeber (p. 93 oben) in demselben Sinne zu verstehen sein. Richard von Media Villa stellt darum zwei Bedeutungen des quo est und quod est auf: die zuletzt genannte, nach der das quod est die Wesenheit zusammen mit ihren natürlichen Beschaffenheiten, das quo est die wesentlichen Bestimmungen allein bezeichnet und die andere, nach der das quo est die Existenz, das qnod est die Wesenheit als etwas für sich Bestehendes bezeichnet. Vgl. Sent. l. II. d. 17. a. 1. q. 1 ad 1: Quod est ipsius animae est essentia concreta cum proprietatibus naturalibus, et quo est est sua essentia absolute considerata. Vel potest dici secundum alios, quod suum quod est est sua essentia ut per se existens, et suum quo est est suum esse.

[1]) Sent. l. I. d. 3. a. 33. p. 84 b.

[2]) S. th. II. t. 12. q. 70. m. 1. p. 351 a. l. I. d. 8. a. 26. p. 159 b f. S. th. II. t. 13. q. 77. m. 4. p. 395 a. De sex. princ. t. 5. c. 2. p. 220 b.

[3]) S. S. 55 ff.

einandersetzungen über den Gegenstand von zwei verschiedenen Gesichtspunkten ausgeht. Dort, wo er als Peripatetiker die bisherigen Erklärungsversuche kritisiert, bezeichnet er sie, falls er sie für falsch befindet, als „Irrtümer"; in dem Zusammenhange dagegen, wo er speziell als Theologe spricht, nennt er nicht nur die von Sektierern gegebenen Lösungen, sondern auch die Theorien antiker Philosophen, mit denen diese in Verbindung stehen, „Häresien". Mögen ferner, wie wir schon erwähnt, die eigentlichen Beweisgründe, welche Albert seinen Gegnern gegenüber anführt, an sich philosophischer Natur sein, so beruft er sich jedoch in seiner Erwiderung zuerst auf die hl. Schrift und den katholischen Glauben. (Beispiele hierfür werden uns im folgenden noch geboten werden.) Sodann erst beginnt er deren philosophisches Fundament mit den Waffen der Philosophie zu zerstören [1]. Seine Argumente sind vorwiegend metaphysischer Natur; nnr hier und da einmal sind sie mit theologischen Gedankengängen durchsetzt, und zwar ist dies dort der Fall, wo Albert den Traduzianismus bekämpft, der seinen Standpunkt durch den Hinweis auf die Lehre von der Erbsünde zu stützen sucht. Als Theologen interessiert unsern mittelalterlichen Lehrer natürlich nur die Entstehung der Menschenseele; die Seele der Pflanze und des Tieres scheidet aus dem Rahmen seiner Untersuchung gänzlich aus.

Ebenso wie bei jenen Erörterungen, in denen Albert die Frage nach der Entstehung der Seele nach ihrer physiologischen Seite hin behandelt, so ist auch im Zusammenhang seiner Auseinandersetzungen, mit denen wir uns hier zu beschäftigen haben, das von ihm eingeschlagene Verfahren historisch-kritischer Natur.

Waren auch die Lehre von der Präexistenz der Seele, sowie die Anschauungen des Generatianismus und Traduzianismus im wesentlichen überwunden, der Standpunkt des Kreatianismus von seiten der kirchlichen Autoritäten als der richtige

---

[1]) Charakteristisch ist seine Bemerkung S. th. II. t. 1. q. 4. m. 3. p. 63b: Sed quia hic (lies hi) auctoritates sanctorum non recipiunt, philosophica disputandum est contra eos.

bezeichnet, so werden jedoch sämtliche Lösungsversuche, auch jene, die längst ihre aktuelle Bedeutung verloren hatten, von Albert mit gewohnter Umständlichkeit erörtert und kritisiert. Hervorzuheben ist, daß sich in seinen diesbezüglichen Auseinandersetzungen eine gewisse systematische Anordnung vorteilhaft geltend macht. Es liegt ihnen nämlich folgende Problemstellung zu Grunde: Albert fragt zunächst, ob die Seele bereits vor dem Körper existiert oder ob sie in ihm und mit ihm entsteht. Da die Auffassung einer Präexistenz der Seele vor dem Leibe sich als falsch erweist, so wird die zweite Möglichkeit ins Auge gefaßt. Es wird festgestellt, daß die Ansicht, die Seele entstehe nicht vor dem Körper, den Naturgesetzen nicht widerspricht. Indessen erhebt sich hier wieder die Frage, auf welche Weise wir uns dann das Entstehen der Seele im Körper zu denken haben, ob sie durch den natürlichen Zeugungsprozeß selbst hervorgerufen wird bzw. sich von der Seele der Eltern wie ein Schößling abzweigt oder aber, ob Gott sie durch einen besonderen Schöpfungsakt gelegentlich des Zeugungsprozesses entstehen läßt. Die Anschauung des Generatianismus bzw. die des Traduzianismas wird von Albert verworfen und die des Kreatianismus für richtig angesehen. Die letztere wird noch durch die Bestimmung näher begrenzt, daß Gott unmittelbar selbst, nicht aber durch die Vermittlung der Engel die Seele schafft [1]). Gehen wir nunmehr auf die einzelnen Erörterungen Alberts des näheren ein.

Die erste Theorie, welcher er seine Aufmerksamkeit zuwendet, ist diejenige, welche die Seele vor dem Körper entstehen läßt. Hier unterscheidet er wiederum die absolute Präexistenzlehre, welche der Pantheismus vertritt, der gemäß von einem Werden der Seele im strengen Sinne des Wortes keine Rede sein kann, von der relativen Präexistenzlehre. Während die erstere das Werden der Seele nur in deren Individualisierung und Verkörperung bestehen läßt, nehmen die Vertreter der letzteren an, daß Gott durch einen einzigen Schöpfungsakt alle

---

[1]) Vgl. S. th. II. t. 12. q. 72—74. p. 357—370. S. de hom. q. 5. a. 2—4. p. 37b—47a.

Seelen zugleich schafft und daß diese bis zu ihrer Vereinigung mit dem Körper auf den Gestirnen weilen. Diese beiden Richtungen werden von Albert weniger als solche erörtert und bekämpft; ihm kommt es vor allem darauf an, die einzelnen Formen, in denen dieselben vertreten werden, namhaft zu machen und an der Hand konkreter Fälle die Anschauungen der Gegner als falsch zu erweisen. Hierbei trifft es sich nicht selten, daß der Polyhistor Albert Material zusammenträgt, das in historischer Hinsicht von höchster Bedeutung ist.

Als die ältesten Vertreter eines ausgesprochenen Substanzpantheismus und demgemäß einer absoluten Präexistenzlehre nennt unser Philosoph die Pythagoreer. Er entlehnt diese Notiz von Johannes Chrysostomus, welcher, wie er selbst mitteilt [1]), berichtet, daß die Pythagoreer Fliegen, Mücken und Sträucher zu Menschenseelen werden ließen und Gott selbst mit der Seele identifizierten [2]). Albert lobt die scharfe Zurück-

---

[1]) S. de hom. q 5. a. 2. p. 37b. S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 2. p. 362a. Sent. l. II. d. 13. a. 1. p. 164b.

[2]) Johannes Chrysostomus sagt in der zweiten Johannes-Homilie nicht nur bezüglich der Pythagoreer, sondern, wie es scheint, auch bezüglich Plato: *Δογμάτων δὲ ἕνεκεν τῶν περὶ ψυχῆς, οὐδὲ ὑπερβολήν τινα κατέλιπον αἰσχύνης λοιπὸν μυίας καὶ κώνωπας καὶ θάμνους τὰς τῶν ἀνθρώπων λέγοντες γίνεσθαι ψυχάς, καὶ τὸν θεὸν αὐτὸν ψυχὴν εἶναι φάσκοντες καὶ ἕτερα ἄττα τινὰ τοιαῦτα ἀσχημονοῦντες* (Migne, P. G. tom. 59. col. 31 cf. col. 30). Ähnlich berichtet Sextus Empiricus Contra Math. IX, 127: Die Pythagoreer und Empedokles lehren, daß die Menschen bloß miteinander und den Göttern, sondern auch mit den Tieren verwandt seien; *ἓν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα·* aus diesem Grunde sei es Unrecht, Tiere zu töten und zu verzehren. Vgl. ferner Cicero De nat. deor. I, 11: Pythagoras, qui censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur, non vidit. Vgl. Lactant. Div. inst. c. 5. Minucius Felix, Octav. c. 19. Philolaos (Boeckh) 164f. S. hierzu Brandis, Handb. der Gesch. der griech.-röm. Philos. I, 486f. Ritter, Gesch. d. Philos. I, 421. Auffallend ist, daß Aristoteles hingegen von der Psychologie der Pythagoreer nur erwähnt, es hätten einige von diesen die Sonnenstäubchen, andere das, was dieselben bewegt, für die Seele gehalten (De an. I, 2. p. 404a 16. S. hierzu Zeller, a. a. O. I, 1[5]. S. 404. Anm. 3. S. 446. Anm. 3). Was das bei Stobaeus (Ecl. I, 420) überlieferte angebliche Fragment des Philolaos mitteilt und die von uns erwähnten Schriftsteller über den Ursprung der Seele aus der Weltseele, über ihre ätherische, gottver-

weisung, welche diese pythagoreische Lehre bereits bei Johannes selbst erfährt [1]. Denn aus ihrer Annahme, daß Gott und die erste Materie identisch sind, folge, daß ebenso wie letztere sich auch Gott in Fliegen, Mücken, Kröten u. s. w. verwandelt, was für jeden Menschen mit klarem und frommem Verstande abscheulich zu hören sei [2]. Die pythagoreische Lehre über das Werden der Seele als schweren Verstoß gegenüber der Philosophie und dem katholischen Glauben verurteilend [3], hebt Albert ferner beifällig hervor, daß Avicenna die Vertreter dieser Anschauung als Häretiker bezeichnet [4].

Es ist hier zu bemerken, daß der arabische Peripatetiker an der betreffenden Stelle des *Liber sextus naturalium* von den Anhängern des Pantheismus im allgemeinen spricht, sich aber nicht etwa speziell auf die Pythagoreer bezieht, wie dies Albert seiner Darstellung nach aller Wahrscheinlichkeit annimmt. Er fügt hinzu, daß Avicenna mit seinem Ausspruch nur zu sehr recht habe; „denn sie sind Haeretiker und zwar im Glauben, aber nicht nur im katholischen, sondern in dem aller Völker, die durch irgend ein Gesetz Gott verehren. Alle diese wissen und glauben nämlich, daß Gott eine Substanz ist, die sich mit der niederer, physischer Thätigkeit und physischem Leiden unterworfenen Substanz in keiner Weise vermischen kann. So kann er auch unmöglich Materie oder Seele sein, weil diese Thätigkeiten und Leiden unterworfen sind“ [5].

Auf pythagoreischen Einfluß [6]) führt Albert auch die Seelenwanderungslehre der Manichäer und Patariner zurück. Auf

---

wandte, unsterbliche Natur zu berichten wissen, ist nach Zeller (a. a. O. I, 1[5]. S. 416. 444. 454) unhaltbar und beruht auf einer Vermischung der pythagoreischen Elemente mit platonischen und stoischen Anschauungen. Den nämlichen Standpunkt vertritt Siebeck (a. a. O. I, 1. S. 66f.).

[1]) S. a. S. 398. Anm. 3. a. O.

[2]) S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 2. p. 363a ad 1.

[3]) A. a. O. p. 363a sol.

[4]) L. VI. natur. 1, 2. fol. 3 v b: Quidam putaverunt autem, quod anima est Deus, qui est sublimis super omne, quod Deus illi dicunt haeretici. Dicunt et enim, quod ipse in aliquibus est natura et in aliquibus est anima et in aliquibus est intellectus, qui est sublimior et mirabilior super esse omne.

[5]) S. th. II. a. a. O. p. 363a ad 3.

[6]) Über die Seelenwanderungslehre der Pythagoreer vgl. Zeller, a. a. O. I, 1[5]. S. 449ff.

Grund ihrer Annahme einer Metempsychosis wird es seiner Ansicht nach auch erklärlich, weshalb diese sich scheuten, wilde Tiere zu erlegen und warum sie die Tötung eines solchen der Ermordung eines Menschen gleich erachteten [1].

Kehren wir wiederum zu Alberts Polemik gegen die Vertreter der absoluten Praeexistenzlehre zurück. Als Anhänger derselben wird auch Varro bezeichnet, der in der That im Anschluß an die Theologie der Stoa Gott und Weltseele identifizierte [2]. Diese Ansicht versucht unser Philosoph dadurch zu korrigieren, daß er mit Augustin [3] darauf hinweist, Gott regiere zwar die Welt wie die Seele den Körper, Gott sei jedoch nicht als die Seele der Welt aufzufassen, wenn auch zugegeben werde, daß er deren vernünftiger Leiter ist, da er sie nicht ernähre, belebe und empfindungsfähig mache und somit auch nicht die der Seele substantiellen Akte ausübe [4].

---

[1] S. th. II. a. a. O. p. 362a. S. de hom. q. 5. a. 2. p. 37b. Über die Psychologie der Manichäer vgl. Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon. 2. Aufl. VIII. S. 609. 611. Herzog, Real-Encyklop. f. protest. Theol. 2. Aufl. IX. S. 239. Wie bei Herzog a. a. O. S. 245 bemerkt wird, hat Mäni eine eigentliche Seelenwanderung d. i. ein Übergehen der abgeschiedenen Seelen aus einem Körper in einen anderen nicht gelehrt; bei dessen gänzlicher Verachtung des Körpers sei es anzunehmen, daß er ein körperloses Herumirren der unreinen Seele im transcendentalen Jenseits gemeint hat. Albert schöpft aus Augustin, der die Manichäer die Seelenwanderungslehre im eigentlichen Sinne vertreten läßt. Vgl. hierzu Gangauf a. a. O. II, 242. Anm. 14. Unter den „Patarinern“ sind die Katharer verstanden, welche in Italien vorzugsweise unter diesem Namen bekannt waren. Näheres s. bei Herzog a. a. O. VII. S. 607. Über ihre Psychologie s. a. O. und S. 622.

[2] S. de hom. a. a. O. 37b. S. th. II. a. a. O. n. 3. p. 362a. Näheres über die Theologie des Varro s. bei Zeller, a. a. O. III. 1³. S. 673. Anm. 5.

[3] Vgl. De civit. Dei l. IV. c. 31: Dicit etiam idem auctor (Varro) acutissimus atque doctissimus, quod hi soli ei videantur animadvertisse, quid esset Deus, qui crediderunt eum esse animam motu ac ratione mundum gubernantem, ac per hoc. etsi nondum tenebat veritatem (Deus enim verus non anima, sed animae quoque est effector et conditor), tamen si contra praeiudicia consuetudinis liber esse posset, unum Deum colendum fateretur atque suaderet, motu ac ratione mundum gubernantem, ut ea cum illo de hac re quaestio remaneret, quod eum diceret esse animam non potius et animae creatorem. Vgl. a. a. O. l. VII. c. 17. 23.

[4] S. de hom. a. a. O. p. 40a. S. th. II. a. a. O. p. 363a. De quatt. coaev. t. 3. q. 16. a. 2. p. 73b.

Vor allem aber wendet sich Albert in diesem Zusammenhang gegen die absolute Präexistenzlehre, welche sein älterer Zeitgenosse David von Dinant vertrat, und zwar richtet sich sein Kampf gegen dessen pantheistisches System, als dessen natürliche Konsequenz sich ihm seine Ansicht über die Entstehung der Seele darstellt. Albert schöpft seine Kenntnis von der Lehre Davids, wie er selbst angiebt, aus dessen Schrift *De tomis*, von der er noch eine andere Bezeichnung „*De divisionibus*“ kennt [1]). Ob dieses Werk Davids mit den ihm angehörigen *Quaternuli*, deren Einlieferung und Verbrennung das Pariser Provinzial-Konzil im Jahre 1210 anordnete [2]), identisch ist oder nicht, kann zwar mit Evidenz nicht bewiesen werden; wahrscheinlich ist es jedoch, daß es sich um ein und dieselbe Schrift handelt [3]).

David unterschied nach Alberts Bericht [4]) drei Gattungen des Seienden, nämlich materielle, geistige und göttliche Sub-

---

[1]) Vg. l. I. th. II. a. a. O. p. 362a n. 4; p. 363a ad n. 4.

[2]) Über die Thätigkeit des oben erwähnten Konzils s. Bardenhewer, Liber de causis. Freib. i. B. 1882. S. 212f. Über die Schicksale Davids s. Krönlein, Amalrich von Bena und David von Dinant. Theol. Stud. u. Krit. 1847. Heft 2. S. 281ff. W. Preger, Gesch. der deutsch. Mystik im M.-A. Teil 1, Leipz. 1874 S. 184f. Realencycl. f. protest. Theol. und Kirche, Bd. IV. (1898). S. 505. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév. Louvain 1900. S. 223f. Überweg-Heinze, a. a. O. II⁹, S. 226f.

[3]) Diese Ansicht vertritt Überweg-Heinze a. a. O. Ob die Ansicht, daß Davids Schrift aus einer Reihe lose aneinander gereihter Paragraphen bestand und daher zu dem Namen *Quaterni* oder *Quaternuli* kam, unter dem sie in den Dokumenten der Pariser Synode 1212 und bei Martène (Thesaurus novus anecdotorum t. IV: „Quaternuli“ magistri D. de D. episcopo Parisiensi offerantur et comburantur) und Denifle-Chatelain (Chartularium I. p. 70) angeführt wird, sei dahingestellt.

[4]) Albert handelt über die Lehre Davids S. th. I. t. 4. q. 20. m. 2. q. incid. p. 76a; t. 6. q. 29. m. 1. a. 2. p. 161b. S. th. II. t. 1. q. 4. m. 3. p. 62b f; t. 12. q. 72. m. 4. a. 2. p. 362a. S. de hom. q. 5. a. 2. p. 37b ff. Sent. l. I. d. 20. a 1. p. 334b. Statt „David de Dinanto“ steht S. de hom. a. a O. ausnahmsweise „David Manthensis“. Wieweit hier etwa ein Versehen seitens des Herausgebers vorliegt, läßt sich schwer bestimmen. Wie sich indes aus dem Zusammenhang mit Sicherheit ergiebt, ist nur David de Dinanto gemeint. Über die Lehre Davids vgl. auch die Ausführungen bei Ritter, Gesch. d. Philos. Bd. VII. S. 626ff., Krönlein a. a. O. S. 302ff., Preger a. a. O. S. 185ff., Hauréau, Hist de la philos. scolast. II, 1. Paris, 1880. p. 74s.

stanzen. Für jede der drei Gattungen setzte er ein letztes einfaches Prinzip und zwar für die körperlichen Dinge die materia prima, für die geistigen den Geist (*anima, intellectus, nois*) und für die göttlichen Gott selbst. Diese drei höchsten und letzten Prinzipien sind nach ihm identisch. Über die Natur des von ihm angenommenen absoluten formlosen Urwesens ist vielfach gestritten worden. Sein Pantheismus wurde teils als krasser Materialismus aufgefaßt [1]), teils hinwiederum als eine Kombination naturalistisch-dynamischer Elemente mit idealistischen Anschauungen gedeutet [2]). Wenn sich auch nach dem, was Alexander von Hales [3]) und auch Thomas von Aquin, der offenbar nur einen Auszug aus den Mitteilungen seines Lehrers gemacht hat [4]), über die Art seines pantheistischen Systems nichts Sicheres zu sagen ist, so läßt sich doch auf Grund der Zeugnisse, die sich bei Albert über eine Reihe von Schriften hin zerstreut finden, und auf Grund seiner Angaben über die Quellen, die seiner Ansicht nach David benutzt hat, behaupten, daß dieser einen materialistischen Monismus vertreten und in erkenntnistheoretischer Hinsicht, sei nebenbei bemerkt, einem kritischen Phänomenalismus gehuldigt hat [5]).

---

[1]) So Bardenhewer, a. a. O. S. 213. Bach a. a. O. S. 205.

[2]) So Krönlein, a. a. O. S. 306 ff. Vgl. d. Realencycl. f. protest. Theol. und Kirche. Bd. IV. (1898) S. 506.

[3]) S. th. II. q. 44. m. 2. S. hierzu Endres, a. a. O. S. 49.

[4]) Sent. l. II. d. 17. q. 1. a. 1. Vgl. Krönlein a. a. O. S. 303.

[5]) Vgl. u. a. S. th. II. t. 1 q. 4. m. 3. p. 62b: Deinde quaeritur de erroribus Epicureorum et maxime de antiquo errore Anaximenis, qui nuper per quendam David de Dinanto renovatus est, qui dixit Deum et materiam primam esse unum, inducens super hoc antiquum Anaximenem qui dixit omnia esse unum. Phys. l. I. t. 2. c. 10. p. 23a: Hanc autem materiam totam substantiam et totum esse omnium corporum esse dixerunt, quia formam quae est in materia, esse non perceperunt, se putabant ipsam per non vere ens distingui quia formas et accidentia non dixerunt esse nisi in sentire et apparere, et non in esse, sicut adhuc multi dicunt, quorum pater erroris est Alexander et David de Dinanto, qui secutus est Alexandrum in hoc. Et ideo dixerunt, quod id quod est extra ens, et extra vere ens; et hoc non est ens, sed videtur esse secundum sensum et aestimationem, et quod homo et asinus sunt unum, sed apparent alia; et alia sunt simul vera, si appareat unum uni et alterum alteri; qui cum materia prima una sit, id quod agit pluralitatem non est vere ens, sed esse vi-

Als Hauptquelle für Davids Lehre gilt Albert „Epikur“ und seine Schule. Indessen meint er damit nicht die Vertreter derjenigen philosophischen Richtung, die wir dem Namen ihres Lehrers entsprechend als Epikureer bezeichnen, sondern die jonischen Naturphilosophen [1]). Wo Albert in seinen Schriften von den „Epikureern“ spricht, so sind ihm diese stets die klassischen Vertreter des hylozoistischen Monismus. Auch die Pythagoreer werden als antike Quelle für die Anschauungen Davids genannt [2]). Vor allem aber hat dieser nach der Annahme unseres Scholastikers aus einer kleinen Schrift geschöpft, welche Alexander „über das Prinzip der körperlichen und unkörperlichen Substanz“ geschrieben haben soll. Vergeblich hat man sich bisher bemüht festzustellen, welche Abhandlung von Albert hier gemeint ist. Auch der von ihm als Autor angegebene „Alexander“ ist Gegenstand viefacher Kontroverse gewesen [3]). Indessen dürfte es sich hier um keinen anderen

detur . . . . vere enim est secundum rem, quod ratam et veram habet entitatem; et haec est materia prima quae sola entitas est rerum. Vgl. hierzu Bach, a. a. O. S. 205ff.

[1]) Vgl. die auch in etymologischer Hinsicht interessante Bemerkung Alberts: Epicurus supercutans supra cutem interpretatur. Sortitum (der Druck sortitus) autem est hoc nomen, eo quod primi philosophantes Epicurei fuerunt, supercurantes dicti a plebe, quae non nisi vitae conferentia cogitat, eo quod de supervacuis, ut eis vigebatur, rebus scrutarentur, superflua enim reputabantur . . . . A posteris Epicurei quasi super cutem dicti sunt eo, quod quasi in cute, id est, in superficie probabantur inquirentes ea quae in materia apparent, non profundantes perscrutationem usque ad veritatem inquisitionem (De caus. et proc. univ. l. I. t. 1. c. 2. p. 529). Wenn auch Albert die Epikureer mit den jonischen Naturphilosophen verwechselt, so bleibt er sich insofern wenigstens konsequent, als er diesen die Anschauungen zuschreibt, welche die historischen Epikureer vertreten haben, so den Atomismus Demokrits und ihre hedonistische Ethik. Vgl. De caus. et proc. univ. a. a. O. c. 1 und 2. p. 528a—530a. Übrigens verstand man im Mittelalter unter den Epicureern ganz allgemein die Leugner der Unsterblichkeit der Seele. Vgl. Dante, Div. comoed. Inf. X, 14f.

[2]) Vgl. S. de hom. a. a. O. n. 8. p. 39a. (David) sequitur quosdam antiquos, qui „sues“ vocati sunt; et descendit haec secta a philosophis vetustissimis Pythagoricis. Unter den mit dem Epitheton „sues“ ausgezeichneten antiqui sind die Epicureer gemeint. Vgl. z. B. Horaz, ep. l. 4, 16: Epicuri de grege porcum.

[3]) S. th. I. t. 4. q. 20. p. 76a: Alexander in quodam libello, quam fecit de principio incorporeo et corporeo substantiae, quem secutus est David

als den Aphrodisier handeln, der von unserem Philosophen nicht selten als typischer Repräsentant materialistischer Anschauungen angeführt wird. Speziell werden von Albert als Quellen Davids

de Dinanto. Über Alexander als Quelle für den Pantheismus Davids s. außer a. a. O. S. th. I. t. 6. q. 29. m. 1. a. 2. n. 1. p. 161a. Sent. l. I. d. 20. a. 1. n. 2. p. 335b. S. de hom. a. a. O. n. 6. p. 38b. Hauréau sucht (a. a. O. und Mémoire sur la vraie source des erreurs attribuées à David de Dinant in den Mémoires de l' institut impér. de France, Acad. des inscript. et belles-lettres. Tom. XXIX. 2. part. 1879 p. 319-330) zu zeigen, daß Albert unter dieser Schrift den Traktat *De unitate et uno* meint, der bald unter dem Namen des Philosophen Alexander, bald unter dem des Boëthius und Algazel geht. Correns aber weist nach, daß dieser Traktat dem Dominicus Gundissalinus angehört, und stellt jede Beziehung zwischen David und Dominicus in Abrede (Die dem Boëthius fälschlich zugeschrieb. Abh. des Dominicus Gundiss. De unitate. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. I, 1. Münster 1891. S. 48.). In Wetzer und Welte's Kirchenlexikon Bd. III (1883). col. 1417. wird die Ansicht vertreten, daß von Albert der von Plutarch im Symp. II, 3 erwähnte Epikureer Alexander gemeint ist. Während dies eine bloße Vermutung bildet, ist hingegen der Annahme, welche Charles Jourdain (Mémoire sur les sources philosoph. des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de Dinant in den vorhin erwähnten Mémoires. tom. XXVI. 2. part. 1870. p. 490 und abgedruckt in den Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen âge. Paris 1888. p. 121), Preger (a. a. O. S. 187) und Bach (a. a. O. S. 207; vgl. S. 208 Anm. 17) vertreten, beizustimmen, daß nämlich Alexander von Aprodisias es ist, an den Albert hier denkt. Wenn dieser ihn Sent. l. 1. a. a. O. und S. de hom. a. a. O. als quidam philosophus bezeichnet, so darf daraus nicht geschlossen werden, daß Albert selbst über den von ihm erwähnten Alexander nicht näher orientiert ist; vielmehr dürfte er es hier für überflüssig halten, weitere Auskunft zu geben. An allen übrigen Stellen spricht er kurzweg von Alexander als einem völlig Bekannten. Vergleichungen zwischen den Stellen, an denen er Alexander mit David in Beziehung bringt, mit solchen, an denen dies nicht der Fall ist, und wo zweifellos unter „Alexander“ nur Alexander Aphrodisiensis gemeint ist (vgl. u. a. De caus. a. a. O.), zeigen, daß in beiden Fällen von denselben Alexander die Rede ist. Indessen ist der Exeget keineswegs, wie Albert meint, Vertreter eines materialistischen Monismus gewesen. Er war Dualist und Verteidiger des peripatetischen Gottesbegriffs. Chrysipp gegenüber weist er in längerer Ausführung auf das Unhaltbare der stoischen Gotteslehre hin, in *Περὶ κράσεως καὶ αὐξήσεως* (ed. Bruns Suppl. Arist. II. p. 224, 32ff.) Insofern daher der Standpunkt Alexanders demjenigen geradezu entgegengesetzt ist, welcher in der ihm von Albert beigelegten Abhandlung über das Prinzip der körperlichen und unkörperlichen Substanz zum Ausdruck kommt, so wird das Dunkel, das über dieser Schrift und ihrem Autor schwebt, noch um ein Beträchtliches vermehrt.

noch Anaximenes[1]) und dessen „Schüler" Democrit genannt[2]); außerdem habe sich David auf des „Pythagoras" Schüler Xenophanes und auf Plato berufen, nach deren beider Lehre die Welt nichts anderes als der sinnlich wahrnehmbare Gott sei[3]), und auf Seneca gestützt[4]). David wies, wie uns unser Scholastiker berichtet, auch darauf hin, daß der pantheistische Grundgedanke seiner Lehre bereits in einer alten Inschrift eines Tempels der Pallas sich finde, deren Inhalt der ge-

---

[1]) S. th. I. t. 6. q. 29. a. 2. n. 1. p. 161a. S. th. II. t. 1. q. 4. m. 3. p. 62b; 64a. Weil Thomas die Beziehung zwischen dem Pantheismus Davids und demjenigen des Parmenides erwähnt, schließt Ritter (Gesch. d. Philos. Bd. VII. S. 630. Anm. 2), daß „Anaximenes" irrtümlich für „Parmenides" gesetzt ist. In der übrigen Litteratur finden wir diese Ansicht wiederholt. Nun ist aber durchaus nicht einzusehn, daß Albert den Anaximenes mit Parmenides verwechselt hat oder ein Versehen des Herausgebers vorliegt, da Anaximenes nach den für Albert maßgebenden Zeugnissen einen hylozoistischen Pantheismus vertrat. Vgl. Lactanz, Inst. I, 6, 19 (ed. Brandt): Cleanthes et Anaximenes aethera dicunt esse summum Deum. Tertullian C. Marc. I, 13: Anaximenes aërem (Deum pronuntiavit). Ebenso berichtet Cicero De nat. deor. I, 10, 26: Anaximenes aëra deum statuit, und Stobaeus Ecl. I, 56: Ἀναξ. τὸν ἀέρα (θεὸν ἀποφήνατο). S. dagegen Zeller, a. a. O. I, 1[5]. S. 243.

[2]) S. th. I. t. 4. q. 20. p. 20b. S. th. II. a. d. a. O. Über den Materialismus Democrits vgl. Zeller, a. a. O. I, 1[5]. S. 243.

[3]) S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 2. n. 4. p. 362a. S. de hom. a. a. O. p. 37b. Über den pantheistischen Monismus des Xenophanes berichtet Aristoteles Metaph. I, 5. p. 986b 10: εἰσὶ δέ τινες οἳ περὶ τοῦ παντὸς ὡς ἂν μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο. Während diese lehren, heißt es weiter, daß das einheitliche Urwesen nicht wie der Urstoff der Naturphilosophen Grund des Werdens ist, sondern unbeweglich ist: Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας οὐδὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν. Vgl. Zeller, a. a. O. I, 1[5]. S. 335ff. Über die Auffassung der eleatischen Lehre als sensistischer Monismus bei Aristoteles und bei Albert vgl. Bach, a. a. O. S. 205f. Die kosmogonische Betrachtung, welche Plato (in Tim. 30 C ff., 36 E, 37 C, 39 E, 68 F, 92 Schl. Vgl. Krit. Anf.) anstellt, führt ihn in der That zu dem Resultat, daß der Kosmos das vollkommene ζῷον und selbst ein seliger Gott ist. Vgl. Zeller, a. a. O. II, 1[4]. S. 816.

[4]) Nach den Angaben Alberts (S. de hom. a. a. O. p. 39b. S. th. II. t. 1. q. 4. m. 3. p. 63a) bezog sich David auf Senecas Natur. quaest. l. I. Prol. 13: Quid est deus? Mens universi. Quid est deus? Quod vides totum et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, quae nihil maius excogitari potest, si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet.

wesen sei, daß die Pallas ist, was war, was ist, was sein wird, und daß noch kein Mensch den Schleier, mit dem sie ihr Antlitz verhüllt, entfernt hat[1]). Für die Richtigkeit seiner Anschauungen habe er außerdem Verse des Orpheus angeführt, der die Welt voll der Götter nennt, und die Worte des Lucan zitiert:

Haeremus cuncti superis, temploque tacente
Nil facimus non sponte dei . . . . .
Estque dei sedes, nisi terra et pontus et aër
[Et caelum et virtus? Superos quid quaerimus ultra?]
Juppiter est, quodcunque vides, quodcunque moveris[2]).

Was Seneca anlangt, so bemüht sich Albert, der ihn, wie uns bereits bekannt ist[3]), ja für einen Christen hält und ihn sogar als „sanctus", als theologische Autorität heranzieht, zu zeigen, daß David ihm ganz mit Unrecht eine pantheistische Auffassung beilegt[4]). Letzterer hat allerdings in diesem Falle weit schärfer gesehen und den Standpunkt Senecas ganz richtig erkannt[5]). Auch sucht Albert, allerdings mit wenig Glück, nachzuweisen, daß David jene mystische Inschrift an dem Tempel der Pallas und die Verse Lucans mißverstanden habe und er sie nicht zu Gunsten seiner Lehre anführen könne[6]).

---

[1]) S. hierzu und zum folgenden S. de hom. a a. O. p. 39a und b. S. th. II. a. a. O. p. 63a und b.

[2]) De bello civ. IX, 573--580. Der eingeklammerte Vers ist in Alberts Referat nicht erwähnt.

[3]) S. S. 369.

[4]) S. de hom. a. a. O. p. 40b. S. th. II. a. a. O. p. 64b.

[5]) Seneca identifizierte mit den Stoikern die Gottheit nicht bloß mit der Weltvernunft, sondern mit der Welt selbst. Vgl. Zeller, a. a. O. III, 1³. S. 702f.

[6]) S. de hom. a. a. O. S. th. II. a. a. O. p. 64a und b. — Die Quellen und Belege, die David nach Albert benützt hat, dürften kaum einen wesentlichen Einfluß auf die Entwicklung seiner Lehre ausgeübt haben. Als eigentliche Quellen sind von A. Jourdain (Recherches critiques sur les anciennes traductions latines d' Aristote. Paris 1819. p. 210 ss.) der pseudo-aristotelische *Liber de causis* und der *Fons vitae* des Avencebrol angegeben worden. Ihm schließt sich (Jundt Hist. du pantheisme populaire au moyen âge. Paris 1875. p. 18 ss.) an. Dagegen brachten Charles Jourdain und Preger das System Davids mit dem des Scotus Eriugena in enge Beziehung und suchten die Schriften des Alexander von Aphrodisias als zweite Quelle Davids nachzuweisen. Vgl. die genannten Verfasser an den S. 403. Anm. 3 angegebenen

Nachdem wir uns im vorausgegangenen über den Standpunkt Davids und über die Quellen, die er nach der Ansicht unseres mittelalterlichen Lehrers benutzt hat, kurz orientiert haben, seien die einzelnen Argumente, durch die David seinen Pantheismus und damit zugleich seine Annahme einer absoluten Präexistenz der Seele zu stützen sucht, sowie die Gegenargumente, durch welche Albert ihn bekämpft, ihrem Inhalt nach wiedergegeben.

1) Auf Grund einer Analyse des intellektuellen Erkenntnisprozesses führte David aus: Das Erkennen ist nur auf Grund einer Assimilation zwischen dem Erkenntnissubjekt und dem betreffenden Erkenntnisobjekt möglich. Diese Assimilation kann aber entweder eine accidentelle oder eine substantielle sein; die erste bewirkt nur Ähnlichkeit (similitudo), die zweite aber Identität. Nun ist es Thatsache, daß der Intellekt sowohl Gott, als auch die Materie erkennt. Da er aber auf dem Wege der ersteren Erkenntnisart (per assimilationem simplicem) nur das erfaßt, was eine Form besitzt, insofern er dieselbe von ihrem materiellen Substrat abstrahiert, Gott und die erste Materie aber keine Form besitzen, so erkennt er sie nur auf Grund der zweiten Möglichkeit zu erkennen (per assimilationem per identitatem) d. h. insofern er selbst mit ihnen identisch ist. Somit fallen Geist, Gott und die Materie ihrer Substanz nach zusammen [1]).

Albert hält David entgegen, daß, wenn das Zustandekommen des Erkenntnisprozesses auf Grund einer Assimilation des Erkenntnissubjektes und des Erkenntnisobjektes sich vollzieht, diese beiden doch nnr eine geistige Verbindung miteinander eingehn, daß von einem stofflichen Gleichsein und Einswerden hier gar nicht die Rede ist. Es handle sich nur

---

Orten. Ferner Realencyklop. f. prot. Theol. u. Kirche. IV, 506. Überweg-Heinze, a. a. O. II⁹, 226. Bach giebt (a. a. O. S. 204) als Quelle Davids den *Liber de causis,* den *Fons vitae* und den Gnostizismus des Scotus Eriugena an.

[1]) S. de hom. q. 5. a. 2. n. 1. p. 37b f. S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 2. n. 5. p. 362a—b.

um eine assimilatio intentionalis, nicht aber um eine solche per identitatem substantiae [1]).

2) David suchte seine Ansicht des weiteren durch folgende metaphysische Erwägung zu stützen: Alles, was leidensfähig ist, ist dies durch die Entgegengesetztheit seiner Formen, nicht aber durch den Träger oder das Substrat dieser entgegengesetzten Formen. Denn ein solches Substrat steht nicht zu irgend einem anderen Substrat hinsichtlich seiner Qualitäten in Gegensatz, insofern es an sich weder aktive, noch auch passive Qualitäten besitzt, auf Grund deren ein Entgegengesetztsein möglich wäre. Denn nach Aristoteles ist das Substrat in allem, was wirkt und leidet, dasselbe [2]). Leidensfähig aber sind Materie (Hyle) und Seele; denn für diese bedeutet das sinnliche und intellektuelle Erkennen ein „Leiden". Materie und Seele können daher nur durch die Entgegengesetztheit ihrer Formen leidensfähig sein. Das Substrat, welches in ihnen ist, ist hingegen nicht leidensfähig, denn es ist in allem ein und dasselbe. Aus diesem Grunde aber ergiebt sich, daß Intellekt und Seele ihrem Substrat oder ihrer Substanz nach eins sind [3]).

Albert charakterisiert diese Ausführungen seines Gegners in der *Summa theologiae* mit dem kräftigen Attribut „asininum". Wenn Aristoteles sagt, daß das Substrat sich weder bethätige, noch leide, weil es in allem ein einziges sei, so denkt dieser

---

[1]) S. de hom. a. a. O. ad 1. p. 40a. S. th. II. a. a. O. ad. 5. p. 363a—b. Albert lehnt S. th. II. t 1. q. 5. m. 3. p. 64a die Lehre Davids mit den scharfen Worten ab: Dicendum, quod pessimus error est et abominabilis Catholicae fidei et rationi et philosophiae. Vgl. a. a. O. t. 12. q. 72. m. 1. p. 357b; m. 3. p. 360a; m. 4. a. 2. p. 363a. S. de hom. q. 5. a. 2. p. 40a die aus religiösen, wie aus philosophischen Rücksichten erfolgenden Ablehnungen der verschiedenen, nach Albert unrichtigen Erklärungen über die Entstehung der Seele.

[2]) Aristoteles lehrt nur hinsichtlich der sog. materia prima als der allerersten Grundlage aller substantialen Veränderung, daß sie in der ganzen, dem Werden und Vergehen entworfenen Körperwelt nur eine ist; die individuelle Materie der verschiedenen Dinge wird dagegen sehr wohl von ihm je nach ihrer jedesmaligen Existenzform als verschieden gedacht. Vgl. De gen. et corr. I, 3. p. 319a 33; 5. p. 320b 12—14. Met. VIII, 4. p. 1044a 15—17. Phys. IV, 9. p. 217a 25—26. Baeumker, Das Problem der Materie in der griech. Philos. S. 236f.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 38a. n. 2. S. th. II. a. a. O. p. 362b n. 6.

hierbei, belehrt er ihn, nur an solches, was wirklich durch entgegengesetzte Formen thätig ist und leidet; und dies ist eins, nur durch die Einheit des Subjektes, aber nicht durch die Einheit des Seins und Wesens. Wenn aber die Materie und die Seele beide leiden, so leiden sie doch keineswegs in univoker Weise. So in der *Summa theologiae*[1]. In der *Summa de homine* wird hingegen die Ansicht, daß dasjenige, was in Aktivem und Passivem eins sei, nicht leide, als falsch bezeichnet. Alle Leidensfähigkeit wird diesem ausschließlich zugewiesen, alle Thätigkeit nur den entgegengesetzten Formen zuerkannt. Da von einem Leiden der Seele in nur relativem Sinne[2] gesprochen werden könne, so kann sie nicht von derselben Materie sein (wenn solche sich überhaupt in ihr befände)[3], wie die körperlichen Dinge, in denen diese sich als das schlechthin Leidensfähige befindet[4].

3) In dem zweiten Argumente versuchte David die substantielle Idendität von Seele und Urstoff nachzuweisen. In einem dritten bemüht er sich, wie schon im ersten, zu zeigen, daß der Geist und die erste Materie auch mit einem dritten Prinzip, der Gottheit, real zusammenfallen. Er geht in diesem Falle von der logischen Bestimmung des Aristoteles aus, daß dasjenige, was sich nicht durch eine Differenz unterscheidet, identisch sei[5]. Der griechische Philosoph gebe hierfür ein Beispiel: Der Punkt ist das Prinzip des Kontinuierlichen, die Einheit das des Diskre-

---

[1]) A. a. O. p. 363b ad 2.

[2]) Indem Albert hinweist, daß die Seele nur quodammodo et secundum quid zu „leiden“ vermöge, bezieht er sich auf die Erklärungen, welche er als Aristoteliker über die Aufnahme der sinnlichen und intelligibelen Spezies durch Sinn und Intellekt giebt. Vgl. S. 89. 223ff.

[3]) Albert bekämpft seinen Gegner hier von dessen eigenem Standpunkt aus. Vor dem naheliegenden Mißverständnis, als lasse er selbst die Seele aus Materie bestehn, sucht er sich dadurch zu schützen, daß er nach der oben mitgeteilten Bemerkung hinweist, es werde über diesen Punkt bei Besprechung der Frage, ob die Seele aus Materie zusammengesetzt ist, weiter diskutiert werden. Dort aber beantwortet er sie bekanntlich (vgl. S. 389ff.) mit einem entschiedenen „Nein“.

[4]) A. a. O. ad 2. p. 40a.

[5]) Vgl. Arist. Phys. IV, 12. p. 224a 6: *τ᾽ αὐτὸ λέγεται οὗ μὴ διαφέρει διαφορᾷ.*

ten. Beide unterscheiden sich nicht, insofern jedes von ihnen ein erstes bedeutet; sie differenzieren nur darin, daß der Punkt auf das Kontinuierliche, die Einheit auf das Diskrete bezogen wird. Sieht man von diesem Unterschied ab, so sind Punkt und Einheit völlig identisch. In analoger Weise, führt David aus, stimmen Gott und erste Materie substantiell überein, insofern sie beide ein Erstes und beide Prinzipien darstellen; sie unterscheiden sich nur dadurch, daß die Materie leidende Potenz, Gott aber das erste Thätige ist. Abstrahiert man von dieser, aus ihrer verschiedenen Beziehung resultierenden Differenz, so ergiebt sich die reale Identität von Gott und Urmaterie. Da aber (wie David auf Grund der beiden ersten Argumente als bewiesen voraussetzt) Geist und Materie ihrer Substanz nach identisch, so ist es auch Gott und die Materie [1]).

Albert macht in seiner Entgegnung darauf aufmerksam, daß in dieser Ausführung Davids ganz mit Unrecht vorausgesetzt wäre, daß sich alles, was sich überhaupt von einander unterscheidet, nur auf Grund einer spezifischen Differenz unterscheidet, weil dies durchaus nicht der Fall sei. Es könne zugestanden werden, daß seine Darlegungen über das Verhältnis von Punkt und Einheit an sich richtig sind, da zwischen diesen beiden thatsächlich nur spezifische Unterschiede bestehen, und sie alsdann, wenn man von letzteren abstrahiert, eins sind, insofern Diskretes und Kontinuierliches zu derselben Gattung gehört. Anders aber steht es nach Albert bezüglich der Begriffe Gott, Materie und Intellekt. Diese sind nicht nur der Art nach verschieden; denn sie fallen als erste Prinzipien nicht unter die nämliche Gattung. Wollte man ihre Differenzen abstrahieren, so würde immer wieder noch eine Reihe weiterer Unterschiede übrig bleiben, und ein regessus in infinitum die Folge sein [2]).

4) David stützte sich bei seiner Lehre von der Identität des Geistes und der Körperwelt auf folgende Fundamentalsätze der aristotelischen Psychologie und Noëtik: Die Seele ist gewissermaßen alles Existierende [3]). Das aktuelle Wissen ist die

---

[1]) S. de hom. a. a. O. n. 3. p. 38a. S. th. II. a. a. O. n. 7. p. 362b.
[2]) S. de hom. a. a. O. ad 3. p. 40a. S. th. II. a. a. O. ad 7. p. 363b.
[3]) De an. III, 8. p. 431b 21: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι.

gewußte Sache[1]. Jeder aktuell erkennende Intellekt ist das erkannte Objekt[2].

Mit vollem Recht macht hier der Peripatetiker Albert seinem Gegner gänzliche Unkenntnis der Bedeutung der von ihm herangezogenen aristotelischen Bestimmungen zum Vorwurf. Es sei in diesen keine materielle, sondern lediglich eine formelle Identität zwischen dem erkennenden Subjekt und dem erkanntem Objekt gemeint. Die Seele ist, lehre Aristoteles, gewissermaßen mit allem Seienden identisch, weil sie fähig ist, die Formen von allem aufzunehmen, womit keineswegs die Ansicht vertreten werde, daß die Seele die Träger dieser Formen, die Dinge selbst, rezipiert. Ebenso sind auch nach Albert die beiden anderen zitierten Sätze, welche denselben Gedanken nur mit anderen Worten wiedergeben, zu verstehen[3].

5) David machte ferner geltend: Was immer sich von etwas anderem unterscheidet, unterscheidet sich von ihm durch eine Differenz. Ist eine solche zwischen zwei oder mehreren Dingen nicht vorhanden, so sind dieselben identisch. Von dieser logischen Erwägung ausgehend argumentiert er auf metaphysischem Wege weiter: Jede Differenz rührt von der Form her. Was keine Form besitzt, kann auch nicht verschieden sein. Gott, Geist und materia prima stellen einfachste Prinzipien dar; folglich können sie keine Form, also auch keine Differenz besitzen. Daher ergiebt es sich, daß sie ihrem Wesen nach identisch sind[4].

Keineswegs ist, entgegnet unser Scholastiker, die Annahme Davids, daß aller und jeder Unterschied von der Form herrührt, als richtig zu bezeichnen. Dies zeigt schon der Umstand, daß die Form, obwohl sie nicht selbst wieder durch eine weitere Form des näheren bestimmt ist, und die Materie, welche, in-

---

[1]) A. a. O. III, 5. p. 430a 20: *τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι.* Vgl. a. a. O. 7. p. 431a 1; 8. p. 431b 22.

[2]) A. a. O. III, 7. p. 431b 17: *ὁ νοῦς ὁ κατ' ἐνέργειάν ἐστι τὰ πράγματα.* S. zu obigem S. de hom. a a. O. n. 4. p. 38a. S. th. II. a. a. O. n. 8. p. 362b.

[3]) S. de hom. a. a. O. ad 4. p. 40a—b. S. th. II. a. a. O. ad 8. p. 263b. Vgl. Alberts Antwort auf das erste Argument Davids S. 407f.

[4]) S. de hom. a. a. O. n. 5. p. 38a.

sofern sie Materie ist, keine Form besitzt, sich trotzdem voneinander unterscheiden. Desgleichen sind die Differenzen an sich von einander unterschieden, ohne daß sie selbst wieder Differenzen besitzen, auf Grund deren sie sich unterscheiden. Vieles vielmehr unterscheidet sich, was David gänzlich übersehen hat, durch sich selbst. Wenn Aristoteles sagt, daß das, was sich nicht durch irgend eine Differenz von einander unterscheidet, dasselbe ist, so meint er eben damit ganz allgemein jegliche Art des Unterschiedes überhaupt [1]).

6) David suchte seine Annahme, daß die drei obersten Prinzipien des Geistigen, Körperlichen und Göttlichen einem gemeinsamen Genus angehören und darum substantiell identisch sind, noch durch folgende mataphysische Erwägung zu beweisen: Bei jeder Analyse gelangt man zu einem schlechthin Letzten und Einfachen, was sich nicht mehr weiter auflösen läßt und worin sich das Aufgelöste selbt in keiner Weise mehr unterscheidet. Diese letzte Substanz aber ist eben für das Reich des Körperlichen die Materie, für das Gebiet des Geistigen der Verstand, für die Welt des Ewigen Gott. Da jegliche Analyse bei diesen drei Prinzipien notgedrungen Halt macht, so sind dieselben ihrer Substanz nach nicht unterschieden [2]). — David schließt den von ihm vertretenen Pantheismus kurz charakterisierend nach dem Berichte Alberts mit den Worten: „Also ist es offenbar, daß es nur eine einzige Substanz giebt und zwar nicht nur für alle Körper, sondern auch für alle Seelen, und daß die Seele nichts anderes als Gott selbst ist. Weil aber die Substanz, aus der alle Körper gebildet sind, Urmaterie genannt und diejenige, aus welcher alle Seelen bestehen, als Verstand oder Geist bezeichnet wird, so ist es klar, daß Gott den Verstand aller Seelen und die Materie aller Körper bildet“ [3]).

Albert sucht das letzte Argument seines Gegners dadurch zu entkräften, daß er darauf hinweist, es werde die Reduktion auf ein schlechthin Letztes in den einzelnen Fällen in ganz ver-

---

[1]) S. de hom. a. a. O. ad 5. p. 40b.

[2]) S. de hom. a. a. O. n. 6. p. 38a—b. S. th. II. a. a. O. n. 9. p. 363b.

[3]) S.th. II. a. a. O. n. 4. p. 362a.

schiedener Weise vorgenommen. Denn die Analyse gehe anders von statten, je nachdem das Zusammengesetzte auf das Einfache oder das Spätere auf das Frühere oder das Partikuläre auf das Universelle zurückgeführt oder das Vollständige in seine Teile zerlegt oder das dynamische Ganze in seine Partialkräfte aufgelöst wird. Aus dieser Betrachtung folgt nach der Ansicht unseres mittelalterlichen Lehrers nicht nur nicht, daß das Letzte, bei dem die einzelnen Analysen ihr Ende finden, seiner Substanz und seinem Sein nach gleich ist, sondern daß das Gegenteil der Fall. Wohl sind alle Ursachen in letzter Linie auf ein und dieselbe Ursache, auf Gott, zurückzuführen; gleichwohl aber ist es nicht notwendig, daß deshalb die Körper ihren letzten Bestandteilen nach aus einer derartigen Materie bestehen, die mit dem ersten Bewirkenden substantiell und essentiell identisch ist [1]).

Albert erwähnt noch einen Schüler Davids mit Namen Balduin, der gegen ihn (Albert) disputiert habe [2]). Auch dieser sei dem Standpunkt des Lehrers getreu geblieben, insofern auch er das logisch Einfache mit dem real Einfachen verwechselte und so Gott, Materie und Intellekt als identisch faßte, da sie seiner Annahme nach sich als letzte, nicht weiter zusammengesetzte Prinzipien nicht von einander unterschieden [3]).

Albert glaubt auf diese Weise die pantheistische Auffassung des Seelenwesens und damit zugleich implicite speziell die absolute Präexistenzlehre als unannehmbar erwiesen zu haben. Er wendet sich in seinen Ausführungen sodann der Darstellung und Kritik der auf wesentlich anderen Voraussetzungen beruhenden relativen Präexistenzlehre der Platoniker zu. Er wendet sich hier sowohl gegen den Urheber derselben, gegen Plato selbst, als auch gegen die entschiedenen Anhänger seiner Anschauung, gegen Macrobius und gegen Nemesius. Nur mehr gelegentlich wird Origines als Vertreter derselben erwähnt [4]).

---

[1]) S. de hom. a. a. O. ad 6. p. 40b. S. th. II. a. a. O. ad 9. p. 363b.

[2]) S. th. II. t. 1. q. 4. m. 3. p. 63a. Discipulus autem eius quidam, Balduinus nomine, contra me ipsum disputans. [3]) A. a. O.

[4]) S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 1. p. 361a. Vgl. Gangauf, a. a. O. 2. Abt. S. 241. Anm. 13. Überweg-Heinze, a. a. O. II⁹, 98.

Ihre Ansicht, daß die Seelen einst sämtlich von der Gottheit zugleich geschaffen worden sind, daß sie auf den Gestirnen weilen und erst dann in diese irdische Welt herabsteigen, wenn sie sich mit dem Leibe verbinden, nach dem Tode aber wieder zu ihren Sitzen wieder zurückkehren, bezeichnet unser Scholastiker als schlechthin irrig und als der Philosophie sowohl, wie der Theologie widersprechend [1]).

Charakteristisch für das nicht selten unkritische Verfahren Alberts einerseits, wie für die hohe Achtung, die er Plato entgegenbringt, andererseits ist der Umstand, daß er unmittelbar, nachdem er in der *Summa theologiae* die platonische Präexistenzlehre in der angegebenen Weise verurteilt und zurückgewiesen hat, den allerdings sehr mißlungenen Versuch macht, diesen doch wiederum zu entschuldigen, insofern er einer *Timaeusstelle,* welche thatsächlich ein Beleg dafür ist, daß Plato die Seelen vor dem Körper geschaffen werden läßt, einen anderen Sinn unterschiebt, als sie ihn wirklich hat. Er bezieht sich hier auf den in seinen Ausführungen oft erwähnten [2]), ebenso oft mißverstandenen und jedesmal anders interpretierten Befehl des Demiurgen an die niederen Götter, Unsterblichem Sterbliches anzuweben, d. h. dem von ihm selbst bereiteten unsterblichem Teile der Seele noch den sterblichen Teil hinzuzufügen. Albert bemerkt, daß, falls Plato entschuldigt werden soll, man zu sagen hätte, daß der vom Demiurgen den niederen Göttern übergebene „Same“ [3]) hier nicht die Seele selbst, sondern die in der Materie des Entstehenden befindlichen himmlischen Kräfte bedeutet, welche den Körper erzeugen bzw. den Fötus so weit

---

[1]) S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 3. n. 7. u. 8. p. 364b. S. de hom. q. 5. a. 3. p. 41bf.

[2]) S. S. 60ff., 318ff.

[3]) Albert zitiert hier (S. th. II. a. a. O. n. 7. p. 364b) den Timaeus 41 C—D in der, wie ihm wohl bekannt ist (vgl. a. a. O.), von Chalcidius herrührenden lateinischen Übersetzung: Huius ego universi generis sementem faciam vobisque tradam *(σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω).* Vos cetera exequi par est, ita ut immortalem caelestemque naturam mortali textu extrinsecus ambiatis iubeatisque nasci cibumque provideatis et incrementa detis ac post dissolutionem id faenus quod credideratis, facta secessione animi et corporis, recipiatis (ed. Wrobel. Leipz. 1876. p. 44f.)

gestalten, daß er die Seele aufzunehmen vermag, und dieser, die wie Schutzengel, Liebe zur Frömmigkeit und Gerechtigkeit einflößen, auf daß sie später, wenn sie sich wieder vom Körper getrennt hat, zu den himmlischen Sitzen gelangen kann. Durch den Einfluß der Intelligenzen wird somit, fügt Albert noch hinzu, das Glück (eupraxia) der Seele geschaffen, wie dies Aristoteles in seiner Schrift „Über das Glück" lehre [1]).

In dem zweiten Teile seiner Erklärung, bei seinem Hinweis auf die himmlischen Kräfte (virtutes caelestes), bezieht sich unser Philosoph auf den weiteren Befehl des Demiurgen, die Menschen mit Nahrung zu versorgen und die Seelen der hinschwindenden Wesen wieder aufzunehmen. Zu seiner höchst wunderlichen Auffassung des betreffenden *Timaeustextes* gelangt Albert dadurch, daß er die niederen Götter, die Gestirngeister, infolge aristotelischer Reminiszenzen mit den dem Samen immanenten und seine weitere organische Entwicklung bewirkenden physiologischen Kräften idendifiziert, dann aber sofort wieder seine Anschauung ändert, sie als transzendente neuplatonische Intelligenzen faßt und dieselben christianisierend als Engel thätig sein läßt.

Plato gegenüber nimmt unser Scholastiker noch näher Stellung, indem er die Anschauungen des auf ihn zurückgehenden Macrobius und Nemesius kritisiert. Seine Kenntnis der Lehre des ersteren schöpft er aus dessen ihm wohlbekanntem *Kommentar zum Traume* des Scipio. Er zitiert aus diesem die über den Ursprung der Seele handelnden Partieen [2]), be-

[1]) S. th. II. a. a. O. p. 367a. Was die oben erwähnte Schrift *„Über das Glück"* anlangt, so ist dies eine verloren gegangene, jedenfalls mit Unrecht dem Aristoteles zugeschriebene Abhandlung, die wohl neuplatonischen Ursprungs war. Bei Jammy a. a. O. wird als ihr Titel *De fortuna eupraxia* angegeben. Diese Verdoppelung ist dadurch entstanden, daß der lateinische Ausdruck, der am Rande der betreffenden Handschrift zu lesen oder über den griechischen Ausdruck geschrieben war, irrtümlich in den eigentlichen Text gekommen ist.

[2]) S. th. II. a. a. O. p. 365a. S. de hom. a. a. O. p. 42a. Zitiert wird Comm. in somn. Scip. l. I. c. 11—12 (animae beatae . . . . vocitatur); c. 12. n. 1—2 (Zodiacum . . . . revertuntur); n. 3 (Hinc et Pythagoras . . . . labentibus); n. 13—14.

zeichnet die dort entwickelten Ansichten als „fabelhaft“ [1]) und weist sie als „Häresie im Glauben und in der Wissenschaft“ zurück [2]).

Bezüglich eines Punktes glaubt er jedoch ihn und den Plato in Schutz nehmen zu können. Es handelt sich hier um die im anderen Zusammenhang näher behandelte Annahme, daß die psychischen Habitualitäten durch planetarische Einflüsse hervorgerufen werden. In *De anima* [3]) und in *De intellectu et intelligibili* [4]) schreibt Albert diese neuplatonische Lehre dem Plato irrtümlicherweise zu. Bei dieser Gelegenheit läßt er sie in der *Summa theologiae* [5]) (mit Recht) auch den Macrobius vertreten. Während er in den beiden zuerst erwähnten Schriften kein Wort darüber verlauten läßt [6]), daß die Ansicht, die Seele erhalte von jeglichem Planeten eine bestimmte Potenz, anders als dem Wortlaut nach zu verstehen ist, und er sie selbst lediglich diesem entsprechend interpretiert, schiebt er Plato und Macrobius in der zuletzt genannten Abhandlung eine wesentlich gemilderte, ja man kann wohl sagen, seine eigene Auffassung über die siderischen Einflüsse unter. Er bestreitet zunächst, daß Plato und Macrobius geglaubt hätten, die vernünftige Seele erhalte ihre Kräfte von den Gestirnen; denn, führt Albert an, ihre Fähigkeiten fließen aus ihrer eigenen Substanz und ihrem Sein hervor. Des näheren betrachtet, stellt sich diese seine Rechtfertigung als eine höchst eigenartige dar. Er benimmt jener nicht nur dem Macrobius, sondern auch dem Plato zugeschriebenen Anschauung ihren spezifisch neuplatonisch-neupythagoreischen Charakter dadurch, daß er ihr, wie es scheint, die aristotelische Auffassung des Verhältnisses zwischen der Seele und ihren Vermögen unterschiebt. Wie uns bekannt ist, steht aber die peripatetische Ansicht, daß die

---

[1]) S. th. II. a. a. O. p. 367a.

[2]) S. de hom. a. a. O. p. 45a.

[3]) L. I. t. 2. c. 7. p. 24a und b.

[4]) T. 1. c. 4. p. 242a.

[5]) A. a. O. p. 367a.

[6]) Hinsichtlich seiner Interpretation in De int. et in int. a. a. O. s. S. 318ff.

Seele sich zu ihren Potenzen, wie die Substanz zu ihren Qualitäten verhält, in direktem Gegensatz zu der der Platoniker, nach der die Seele ein Ganzes darstellt, dessen Teile die einzelnen Kräfte bilden [1]). Plato und Macrobius hätten nur sagen wollen, führt Albert fort, daß die körperlichen Dispositionen für die Bethätigung der einzelnen Potenzen durch die den einzelnen Planeten eigentümlichen qualitativen Besonderheiten gesteigert würden. Wenn jene Philosophen z. B. lehrten, daß der Mensch das Gedächtnis vom Saturn erhält, so meinten sie damit nur, daß das Kalte und Trockene, die Eigenschaften des Saturn, das gute Gedächtnis bewirkten [2]). Alberts Gedanke, der hier indessen nicht völlig klar zum Durchbruch gelangt, ist wohl der, daß man sagen kann, die Seele erhalte ihre Habitualitäten von diesem oder jenem Gestirn, insofern dieses dieselbe Komplexion besitzt, wie sie — modern gesprochen — das einzelne Gehirnzentrum haben muß, wenn die Anlage der betreffenden psychischen Fähigkeit eine gute sein soll. Dieser an und für sich unhistorische Rechtfertigungsversuch unseres Philosophen läßt indessen doch erkennen, das er den siderischen Einfluß auf das psychische bzw. physische Geschehen leugnet und sich somit im voraus als Gegner des vom neuplatonischen Arabismus vertretenen siderisch-fatalistischen Determinismus bekennt.

Es sei noch bemerkt, daß Albert in der *Summa de homine* bei der Besprechung der Theorie des Plato nicht den geringsten Versuch macht, diesen oder seinen Schüler Macrobius zu verteidigen.

Im Anschluß an die Ausführungen über die Lehre dieser beiden berichtet er noch über einige Anschauungen, welche die Entstehung der Seele in ähnlicher aber noch phantastischerer Weise zu erklären versuchten. So verurteilt er die Häresie gewisser Manichäer, nach deren Annahme die Seelen von

---

[1]) Vgl. S. 36ff.

[2]) Vgl. die Ausführungen Werners (Die Kosmol. und Naturl. des scholast. M.-A. Sitz.-Ber. der Wiener Akad. d. Wissensch. 1873. Philos.-histor. Cl. Bd. 75. S. 334ff.) über den Standpunkt, welchen Wilhelm von Auvergne in dieser Hinsicht einnimmt.

sieben Weltkreise herabsteigen, auf jedem derselben einen Körper ablegen, zugleich sterben und nachher (!) in das irdische Leben hinabgestoßen werden. Während desselben gehen sie wiederum in viele Leiber über, sie steigen endlich wieder empor und legen jene Körper wieder an, welche sie einst auf den sieben unteren Kreisen und dem achten und höheren, der Milchstraße (octavo superiori lacteo) zurückgelassen haben. Albert berichtet weiter, daß die Vertreter dieser Lehre sich für deren Richtigkeit auf die Worte des Psalms beriefen: „An den Flüssen Babylons saßen wir und weinten, da wir Deiner, o Sion, gedachten. An ihren Weiden hingen wir unsere Harfen auf[1])". „Die Flüsse Babylons" hätten sie nämlich rein allegorisch als die Verderbnis und Verwirrung dieses irdischen Lebens aufgefaßt, in das die Seelen herabgestoßen würden, in dem man „Sions gedenkend" Thränen vergießen müsse. Denn unter „Sion" hätten sie den Himmel verstanden, von dem die Seelen herabgestiegen. Wenn es des weiteren in jenem Psalm heiße: „An den Weiden hingen wir unsere Harfen (organa) auf", so werde damit angedeutet, daß die Seelen auch ihre „Instrumente" d. h. ihre Körper zurückließen[2]). — Daß die Seele bereits vor dem Körper existiert, schlossen sie ferner nach Alberts Bericht aus den Worten Salomos: „Ich habe eine gute Seele erhalten, und da ich besser war, so kam ich zu einem unbefleckten Körper[3])". — Diesen Ausführungen gegenüber weist Albert mit vollem Recht darauf hin, daß die zuerst erwähnte Psalmstelle rein historisch auf die Gefangenschaft der Juden zu beziehen und daß in dem Ausspruch Salomos von einem Herkommen der Seele in örtlicher Hinsicht gar nicht die Rede ist[4]).

---

[1]) Ps. 137f.

[2]) Es liegt hier ein Wortspiel vor, welches wir im Deutschen nicht gut wiedergeben können. „Organum" (ὄργανον) heißt nämlich zunächst „Werkzeug" ganz allgemein, sodann speziell das Werkzeug der Seele, den Körper (Organismus), und dessen Teile (Organe) und auch das musikalische Werkzeug, das Instrument κατ᾽ ἐξοχήν.

[3]) Sap. 8, 19. 20: sortitus sum animam bonam et, cum essem magis bonus, veni ad corpus incoinquinatum. Vgl. Aug. De gen. ad litt. l. X. c. 7. 17, 18.

[4]) S. de hom. q. 5. a. 3. p. 45a.

Außerdem berichtet uns unser mittelalterlicher Lehrer, daß götzendienerische Heiden geglaubt hätten, es kämen die Seelen, weil die Sonne vom Sternbild des Krebses zurückkehrt und von Norden nach Süden hin herabsteigt, ebendaher. Die Sonne hätten sie als das Entstehungsprinzip der Seelen und auch als den Führer der in die irdische Welt hinabsteigenden angesehen. Weil die Sonne vom Sternbild des Steinbocks nach Norden hin aufsteigt, so führt ihrer Ansicht nach der Steinbock die zu den himmlischen Sitzen wieder zurückkehrenden Seelen. Die Treppe, deren sich die Seelen beim Hinauf- und Hinabsteigen bedienten, sei die Milchstraße. Damit der himmlische Glanz, den die Seele bei ihrem dortigen Aufenthalt empfangen, nicht verloren gehe, werde den Neugeborenen als erste Nahrung Milch gereicht. Albert weist diese Vorstellung als eitel Fabel zurück und bemerkt noch, daß deren Vertreter sich auf Macrobius stützten [1]). In der That führt dieser in seinem *Kommentar zum Traum des Scipio* [2]) aus, daß die in die irdische Welt hinabsteigenden Seelen ihren bisherigen Wohnsitz durch das Thor des „Krebses" verlassen und später durch das des „Steinbocks" wieder zurückkehren, daß sie nach Pythagoras von der Milchstraße her hinabglitten und ebendeshalb den Neugeborenen Milch gereicht wird. Diese Erzählung von dem Aufenthalt der Seelen auf der Milchstraße, die Macrobius bei Cicero [3]) vorfindet, die auch Numenius (bei Proclus) [4]) Jamblich [5]) und Julian [6]) erwähnen, ist letzterem und wohl auch den übrigen aus Heraclides

---

[1]) S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 3. p. 367a.

[2]) I, 12, 2. p. 519 (ed. Eyssenhardt): Per has portas (sc. Capricorni et Cancri) animae de caelo in terras meare et de terris in caelum remeare creduntur. Ideo hominum una, altera deorum vocatur: hominum Cancer, quia per hunc in inferiora descensus est, Capricornus deorum, quia per illum animae in propriae immortalitatis sedem et in deorum numerum revertuntur . . . . . Et Pythagoras putat a lacteo circulo deorsum incipere Ditis imperium, quia animae inde lapsae videntur iam a superis recessisse. Ideo primam nascentibus offerri ait lactis alimoniam, quia primus eis motus a lacteo incipit in corpora terrena labentibus.

[3]) Somn. Scip. (De re publ. l. VI.) c. 16.

[4]) In Plat. Rem publ. Vol. II. p. 129, 24ff. (ed. Kroll. Leipz. 1901).

[5]) Bei Stob. Ecl. Phys. I. p. 275 (ed. Meineke).

[6]) Bei Suidas s. *Ἰουλιανός*.

Ponticus bekannt[1]). Wenn von Macrobius und Julian als deren Vertreter Pythagoras bezeichnet wird, so geht dies eben auf Heraclides zurück, da eine ältere Quelle dieser Vorstellung nicht bekannt ist[2]).

Eingehend setzt sich Albert hinwiederum mit einem ernsteren Gegner, mit Nemesius, auseinander. Wenn dieser die Präexistenzlehre auch nicht in der mythisch-phantastischen Form, annimmt[3]), wie sie in den beiden soeben besprochenen Fällen vertreten wurde, so hält er doch mit voller Entschiedenheit an ihr fest und verteidigt sie ausdrücklich dem Kreatianismus und Traduzianismus gegenüber. Wohl gehört der griechische Bischof zu denjenigen Autoritäten, auf die sich unser Scholastiker mit besonderer Vorliebe beruft und häufig stützt, in diesem Falle aber vermag er es doch nicht, sich seiner Ansicht anzuschließen. Er unterzieht vielmehr die einzelnen Argumente, welche Nemesius zu Gunsten seines Standpunktes anführt, einer gründlichen Kritik und sucht sie als falsch zu erweisen, indessen „salva pace", ohne deshalb Ruhe und Frieden des Toten stören zu wollen, wie er gelegentlich pietätvoll hinzufügt[4]).

Der Bischof von Emesa erhob dem Eunomius und damit dem Standpunkt des Kreatianismus überhaupt gegenüber den Einwurf, daß alles, was einen körperlichen und zeitlichen Ursprung besitzt, auch selbst körperlich und sterblich sein müsse. Da Eunomius aber lehre, daß die Seele eine unvergängliche Substanz ist, so folge, daß sie vor dem Körper geschaffen sein muß[5]). — Aus der Annahme, daß die Seele ihr Enstehen im

---

[1]) Rohde, Psyche. 2. Aufl. Freib. i. B. 1898. Bd. II. Anm. 1 zu S. 94.

[2]) Rohde, a. a. O.

[3]) Vgl. z. folg. Domański, a. a. O. S. 40ff. Stöckl, Gesch. der christl. Philos. z. Zt. der Kirchenväter. Mainz, 1891. S. 373. — Daß der sonst rechtgläubige christliche Bischof für die Präexistenzlehre eintritt, sucht der Herausgeber der Oxforder Nemesius-Ausgabe durch den Hinweis zu entschuldigen, daß die Präexistenzlehre erst auf dem zweiten Konzil zu Konstantinopel, also lange nach des Nemesius Tode verurteilt worden ist. S. Domański, a a. O. S. 47. Anm. 1.

[4]) S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 3. p. 366a.

[5]) Dieses und die drei folgenden Argumente des Nemesius teilt Albert S. de hom. q. 5. a. 3. n, 5—8. p. 41a—b und S. th. II. a. a. O. n. 5. p. 364a—b mit. Was den Text des ersten Argumentes betrifft, so ist S. th.

Körper hat, erwidert ihm Albert, ergiebt sich noch keineswegs, daß sie deshalb körperlich und sterblich ist. Dies würde nur dann der Fall sein, wenn sie ihr Entstehen vom Körper hätte d. h. diesem ihr Sein verdankte [1]).

Nemesius berief sich für seine Ansicht ferner darauf, daß der mosaische Schöpfungsbericht weder erwähnt, daß die Erschaffung der Seele erst nach der des Leibes erfolgt ist, noch von der Erschaffung der übersinnlichen Natur, der Engel und der vernünftigen Seele überhaupt etwas verlauten läßt [2]). Während Albert in der *Summa theologiae* [3]) seinen Gegner in Berufung auf Augustin darauf verweist, daß vier Dinge zugleich geschaffen worden seien, nämlich die Materie der Elemente, der Himmel, die Zeit und die natura angelica (die sog. quattuor coaequaeva) [4]), bemerkt er indessen in der *Summa de homine* [5]), daß Moses über die Erschaffung der Engel schweigt, sich dagegen sehr wohl über die der vernünftigen Seele ausspricht. Dort, wo er von der Bildung des Körpers handelt, erkläre er, daß Gott den Menschen nach seinem Ebenbilde und Gleichnis erschuf; hierbei könne er sich natürlich nur auf die Seele bezogen haben.

Nemesius wendet ferner dem Kreatianismus gegenüber ein, daß auch für denjenigen, der die Seele deshalb nach dem Körper entstehen läßt, weil er annimmt, daß sie ihm erst nach seiner Bildung eingegossen wird, sich gleichfalls die Konsequenz

---

II. a. a. O. p. 364a zu lesen: . . . qui dicebat animam esse substantiam incorpoream (nicht „corpoream", wie Jammy druckt) in corpore creatam. Vgl. zu diesem ersten Argument Nemes. De nat. hom. c. 2. col. 572 A. Domański, a. a. O. S. 33. 41. — Auch sei hier bemerkt, daß Albert die nemesianische Schrift „De natura hominis" kurz unter dem Titel „Liber de homine" (cf. S. th. II. a. a. O.) zitiert.

[1]) Die Entgegnungen Alberts auf die nemesianischen Einwendungen s. S. de hom. a. a. O. p. 44b. S. th. II. a. a. O. p. 366a—b.

[2]) Vgl. Nemes. De nat. hom. c. 2. col. 572 A—B. Domański, a. a. O. S. 42. [3]) A. a. O. p. 366b.

[4]) Augustin interpretierte das Wort der hl. Schrift: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde" dahin, daß unter „Himmel" die geistige, unter „Erde" die körperliche Welt zu verstehen und daß die gesamte geistige und körperliche Natur zugleich geschaffen worden sei. Mit dem Sein der Kreatur ist nach ihm auch das Vorhandensein der Zeit verknüpft. S. Stöckl, Gesch. d. christl. Philos. S. 320. Gangauf, a. a. O. I, 100 ff. [5]) A. a. O. p. 44 b.

ergiebt, daß alsdann die Seele als sterblich anzusehen sei; so hätten denn auch Aristoteles und die Stoiker, welche die Seele im Leibe entstehen ließen, sie thatsächlich für sterblich angesehen [1]).

In seiner Erwiderung greift Albert auf das zurück, was er bereits dem zuerst erwähnten, mit diesem fast identischen Einwurf gegenüber geantwortet hat. Es sei keineswegs notwendig, daß die Seele sterblich ist, wenn angenommen werde, daß sie ihr Entstehen im Körper, nicht aber vom Körper hat. Mit Recht weist er den historischen Irrtum des Nemesius zurück, daß Aristoteles die Unsterblichkeit der Menschenseele leugnet, lehre dieser doch ausdrücklich: „Der Intellekt ist eine Substanz und geht nicht zu Grunde [2])“, „der Intellekt ist etwas Göttliches und Leidensunfähiges [3])“. Albert erinnert ihn ferner an die Ausführungen des Aristoteles über den Ursprung der Seele in *De animalium generatione* [4]).

Was die Stellungnahme unseres Scholastikers gegenüber dem Hinweis des Nemesius anlangt, daß auch die Stoiker die menschliche Seele im Körper entstehen ließen und sie für sterblich erklärten, so stoßen wir hier auf Mißverständnisse und Widersprüche seinerseits. Indem wir uns vergegenwärtigen, daß er durchweg die Stoiker mit den Platonikern verwechselt, so haben wir sofort die Erklärung dafür, daß er seinem Gegner vorwirft, er lege den Stoikern eine falsche Ansicht bei, da dieselben keineswegs alle lehrten, daß die Seele mit dem Körper untergeht [5]). Denn Plato, der doch ein „Stoiker“ gewesen sei, habe die Seele für unsterblich gehalten.

---

[1]) Vgl. De nat. hom. a. a. O. col. 571 B.

[2]) De an. I, 4. p. 408 b 18. [3]) A. a. O. p 408 b 29.

[4]) Vgl. über die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles S. 49. Anm. 1 und hierzu die „Berichtigungen und Erweiterungen“ am Schluß.

[5]) Über den Standpunkt der Stoa vgl. Eusebius. Praep. ev. XV, 20,5 aus Arius Didymus Epit.: „*Τὴν δὲ ψυχὴν γενητήν τε καὶ φθαρτὴν λέγουσιν* (sc. *οἱ Στωϊκοί*).“ Vgl. ferner a. a. O. XV, 20, 1. Zeno lehrte, daß die Seele ein *πῦρ τεχνικόν* ist (Diels, Doxogr. Gr: p. 467, 6. Vgl. p. 470, 1; 471, 1; 18). Chrysipp nahm an: „*τὴν μὲν μῖξιν καὶ ἐπὶ ξηρῶν γίγνεσθαι σωμάτων, οἷον πυρὸς καὶ σιδήρου ψυχῆς τε*“ (Diels, a. a. O. p. 463, 30. Desgl. Zeller, a. a. O. III, 1⁴. S. 196. 201 f. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 167). Freilich lassen die Stoiker zumeist die Seele nicht sogleich mit dem Tode des Leibes untergehen, sondern bis zum Ende der jemaligen Weltzeit fortbestehen. Besonders Seneca betont so (platonisierend) das jenseitige Leben (Zeller a. a. O. S. 203 f.).

Desgleichen Cleombrotus, der nach der Lektüre des *Phaedon* sich von der Mauer herabgestürzt, um zu jenem besseren Leben zu gelangen [1]. In dieser Weise spricht sich Albert in der *Summa de homine* aus. -- Infolge irgend eines Versehens [2] vertritt er dagegen in der *Summa theologiae* die Ansicht, daß Nemesius an der betreffenden Stelle die Stoiker im Gegensatz zu Aristoteles nennt und sie als Vertreter der (relativen) Präexistenzlehre und Verfechter der Unsterblichkeit der Seele ansieht. Er bemerkt daher, daß Nemesius über den Standpunkt der Stoiker — er denkt natürlich auch hier an die Platoniker — richtig orientiert gewesen sei. Denn nach deren

[1] Der tragische Tod des Cleombrotus, dessen in der antiken Litteratur häufig Erwähnung geschieht, ist unserem Philosophen speziell aus Aug. De civ. Dei l. I. c. 22 bekannt. Vgl. Callim. Hymni et epigramm. Nr. 23 (ed. v. Wilamowitz-Moellendorf. Berlin 1897. p. 60).

[2] Der Text lautet S. de hom. a. a. O. n. 7. p. 41b: Aut enim eam in corpore mortalem dicet ut Aristoteles, qui dixit eam in corpore generatam esse, aut dicet ut Stoici, qui dicunt eam substantiam esse incorpoream et ante corpus creatam (in gleichem Wortlaut und „Stoici" als Subjekt des folgenden Relativsatzes gefaßt findet sich diese Stelle S. th. II. a. a. O. n. 7, 3. p. 364b). Bei Nemesius selbst aber steht (a. a. O. col. 571 B): Ἢ τοίνυν θνητὴν αὐτὴν λεγέτω, ὡς Ἀριστοτέλης φήσας αὐτὴν ἐν σώματι γεννᾶσθαι, καὶ ὡς οἱ Στωϊκοί· ἢ λέγων, οὐσίαν ἀσώματον. Hätte Albert den nemesianischen Text wirklich so gelesen, wie ihn Jammy an beiden Stellen wiedergiebt, so wäre seine Erwiderung auf die Worte des Nemesius schlechthin unverständlich (vgl. S. de hom. a. a. O. p. 44b). Dem Jammyschen Text zufolge beginge Nemesius nicht nur einen, sondern zwei historische Fehler. Er würde dem Aristoteles und den Stoikern die entgegengesetzt falschen Anschauungen zugeschrieben haben. Aristoteles lehrt, wie Nemesius wirklich annimmt, daß die Seele sterblich ist; die Stoiker hätten seiner Ansicht nach, wenn der Jammysche Text richtig wäre, dagegen die Seele für unsterblich gehalten. Während Albert bei der Abfassung der betreffenden Ausführung in der S. de hom. den nemesianischen Text richtig gelesen, das Versehen in dessen Wiedergabe lediglich dem Herausgeber unserer Ausgabe zur Last fällt, ist das Umgekehrte höchst sonderbarer Weise bezüglich der betreffenden Stelle in der S. th. der Fall. Wie aus obiger Erwiderung (vgl. hierzu S. th. II. a. a. O. p. 366b) hervorgeht, hat unserem Philosophen in diesem Falle eine Abschrift vorgelegen, in der thatsächlich „Stoici, qui dicunt etc." zu lesen war, oder aber Albert hat die größere Interpunktion zwischen „Stoici" und „qui" übersehen oder endlich, was wahrscheinlicher ist, er, der die Stoiker mit den Platonikern verwechselt, hat die an sich richtige Lesart, nach welcher die Stoiker Leugner der Unsterblichkeit der Seele sind, als korrumpiert angesehen und zu „korrigieren" gesucht, indem er die Interpunktion vor allem änderte.

Annahme würden allerdings alle Seelen zugleich und in (?) dem Körper erschaffen, sie verschlechterten sich im Laufe der Jahrhunderte und erlangten in jenen Leibern die Vollendung der moralischen und intellektuellen Tüchtigkeit. Aber auch diese Anschauung, fügt unser Scholastiker hinzu, widerspreche der Philosophie, wie der Theologie, und sei unhaltbar.

Den Kreatianismus suchte der Bischof von Emesa auch dadurch zu treffen, daß er auf die Worte der hl. Schrift hinwies: „Und Gott ruhte aus von allen seinen Werken [1]". Hierauf erwidert ihm Albert als Schüler Augustins [2], es sei durch diese Stelle der hl. Schrift keineswegs jegliche schöpferische Thätigkeit in Abrede gestellt. Die Sabbatruhe Gottes bestehe nur darin, daß er nichts erschafft, was nicht seinen natürlichen Ursachen nach gemäß Form, Materie und Ähnlichkeit schon hervorgebracht worden ist. Er habe allerdings aufgehört, Gattungen und Arten zu schaffen, aber bis auf den heutigen Tag leite er die Welt, indem er aus jenen ursprünglichen Gattungen heraus die Fortpflanzung geschehen läßt. Hierbei wirke er indessen nicht allein, sondern mit der Natur gemeinsam, die er in den sechs Tagen ihren Prinzipien nach geschaffen hat.

Auch macht Albert als Historiker dem Nemesius den Vorwurf, daß er die platonische Seelenwanderungslehre nicht

---

[1]) Gen. II, 3. — Vgl. zu obigem De nat. hom. a. a. O. col. 573 B.

[2]) S th. II. a. a. O. p. 366b; t. 11. q. 67. p. 339a—b; t. 12. q. 72. m. 4. a. 1. p. 361a—b. S. de hom. q. 16. a. 3. p. 85b. Vgl. Aug. De Gen. ad litt. l. IV. c. 12, 23 ff: Claret igitur ne uno quidem die cessasse Deum ab opere regendi, quae creavit, ne motus suos naturales, quibus aguntur atque vegetantur, ut omnino naturae sint et in eo, quod sunt, pro suo quaeque genere maneant, illico amitterent et esse aliquid omnino desinerent, si eis subtraheretur motus ille sapientiae Dei, quo disponit omnia suaviter. Qua propter sic accipimus Deum requiesse ab omnibus operibus suis, quae fecit, ut iam novam naturam ulterius nullam conderet, non ut ea, quae condiderat, continere et gubernare cessaret. — Es sei hier noch bemerkt, daß Albert auf den Einwand des Nemesius, die Welt wäre nur halb vollendet, wenn täglich etwa fünfzigtausend Seelen neu geschaffen würden, und erst mit der Erschaffung der letzten Seele vor der allgemeinen Auferstehung ganz vollendet (vgl. De nat. hom. a. a. O. Domański, a. a. O. S. 43 f.), in der S. th. überhaupt nicht eingeht, in der S. de hom. (a. a O. p. 44 a—b) nur erklärt, daß auch dieses Bedenken nicht stichhaltig ist, und im übrigen auf seine Ausführungen „über die Welt" verweist.

wörtlich, sondern nur metaphorisch verstanden wissen wolle [1]). Nemesius sei so sehr Platoniker, daß er selbst diese Lehre des Meisters zu entschuldigen suche. Seine Auffassung, daß nach Plato die Männer dann sich in Weiber verwandelten, wenn sie einen weibischen Charakter hätten, daß sie zu Löwen, Wölfen oder Eseln würden, wenn sie wutentbrannt oder unmäßig sich zeigten [2]), wird von Albert als unrichtig zurückgewiesen. Sie widerspreche sowohl derjenigen Anschauung, die Plato selbst von seiner Lehre gehabt habe, als auch derjenigen, welche andere Platoniker hinsichtlich ihrer vertreten hätten, insofern diese eine Seelenwanderung im eigentlichen Sinne des

---

[1]) S. zum folg. S. de hom. q. 5. a. 3. p. 44 a. Vgl. bez. der Seelenwanderungslehre Platos Tim. 42 B: *σφαλεὶς δὲ τούτων εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῖ· μὴ παυόμενός τε ἐν τούτοις ἔτι κακίας, τρόπον ὃν κακύνοιτο, κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς τοῦ τρόπου γενέσεως εἴς τινα τοιαύτην ἀεὶ μεταβαλεῖ θήρειον φύσιν.* Vgl. ferner Tim. 90 E. Phaedon 81 E. Phaedr. 249 E. Rep. X, 618 A. 620 ff.

[2]) Nemesius führt De nat. hom. a. a. O. col. 581 B aus, daß die platonischen Bestimmungen, gemäß denen die zornigen und unmäßigen Seelen in Löwen- und Wolfs- bzw. Eselsleiber übergehen sollen, teils wörtlich, teils bildlich gedeutet worden sind. Verfechter einer wörtlichen Auffassung und selbst Vertreter der Metempsychose im eigentlichen Sinne des Wortes scheinen dem Nemesius Cronios (in *Περὶ παλιγγενεσίας*; vgl. Zeller, a. a. O. III, 1³. S. 223), des Jamblich Schüler Theodor von Asine (in der verloren gegangenen Schrift: *Ὅτι ἡ ψυχὴ πάντα τὰ εἴδη ἐστί,* und Porphyr zu sein; wenigstens bemerkt er (a. a. O. col. 581 B und 584 A), daß diese alle Seelen mit Vernunft ausgestattet wissen wollten. Daß Porphyr die Seelenwanderung nicht auf die Tierleiber ausgedehnt hat, bezeugen dagegen Aug. De civ. l. X. c. 30 und Aen. Gaz. Theophr. p. 16 (Barth). Vgl. Domański, a. a. O. S. 49. Anm. 3. Zeller, a. a. O. II, 1³. S. 710. Anm. 4. Jamblich hat nach Nemesius (a. a. O. col. 584 A) dagegen in seiner (nicht mehr erhaltenen) Schrift: *Ὅτι οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων εἰς ζῷα ἄλογα, οὐδὲ ἀπὸ ζῴων ἀλόγων εἰς ἀνθρώπους αἱ μετενσωματώσεις γίνονται, ἀλλ' ἀπὸ ζῴων εἰς ζῷα καὶ ἀπὸ ἀνθρώπων εἰς ἀνθρώπους* die Ansicht vertreten, daß Plato nur die Charaktere durch die verschiedenen Tiernamen habe bezeichnen wollen, daß die Seelenformen je nach der Tierart verschieden sind. Ihm pflichtet (a. a. O.) Nemesius bei: „*Καί μοι δοκεῖ μᾶλλον οὗτος* (sc. *Ἰάμβλιχος*) *ἕνεκα τούτου καλῶς κατεστοχάσθαι, μὴ μόνον τῆς Πλάτωνος γνώμης, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀληθείας αὐτῆς.* — In der That stößt eine wörtliche Auffassung der platonischen Bestimmungen auf Schwierigkeiten. S. hierüber Näheres bei Rohde, a. a. O. Bd. II. S. 276. Anm. 4. und Zeller a. a. O. II, 1. S. 710. Anm. 6.

Wortes statuiert hätten [1]. Albert denkt hier an Cronios [2], Theodor von Asine und Porphyr.

Im vorausgegangenen hörten wir bereits, daß er in der *Summa de homine* die platonische Präexistenzlehre kurz und mit scharfen Worten ablehnt, in der *Summa theologiae* ihr durch eine höchst eigenartige Interpretation ihren anstößigen antichristlichen Charakter zu benehmen sucht und sich mit den Worten Platos so gut wie einverstanden erklärt [3]. Ähnliches ist auch hier der Fall. Während er, wie wir gehört, die Erklärungen Platos über die Seelenwanderung in der *Summa de homine* wörtlich, nicht nur allegorisch, verstanden wissen will und die entgegengesetzte Ansicht des Nemesius tadelt, schließt er sich hingegen in der *Summa theologiae* dessen Anschauung an, daß Plato nur rein ethisch ein Hinabsinken des Menschen bis zum Tier gemeint hat [4].

Dafür, daß auch die relative Präexistenzlehre von philosophischem Standpunkt aus unannehmbar ist, beruft sich Albert auf seinen arabischen Lehrer Avicenna [5]. Die einzelnen Argumente, auf Grund deren derselbe die Ansicht ablehnt, daß die Seele bereits vor dem Leibe geschaffen ist, werden sowohl in der *Summa de homine,* wie in der *Summa theologiae* genau wiedergegeben. Danach geht Avicenna in seiner Beweisführung indirekt und zwar im einzelnen folgendermaßen vor: Angenommen, die Präexistenztheorie wäre richtig, so ergiebt sich die doppelte Möglichkeit, daß entweder nur eine Seele oder aber eine Vielheit von Seelen vor dem Körper geschaffen worden ist. Daß in sämtlichen menschlichen Leibern aber nur eine einzige vernünftige Seele existiert, hat deshalb als ausgeschlossen zu gelten, weil dem Vollendeten entsprechend die Vollendungen sich der Gattung, der Art und der Zahl nach unterscheiden. Die vollendeten menschlichen Körper aber unterscheiden sich wenigstens der Zahl nach, folglich muß ein Gleiches hinsichtlich der sie vollendenden Seelen der Fall sein. Oder aber, es ergäbe

[1] S. de hom. q. 5. a. 3. p. 44 a—b.

[2] Jammy druckt a. a. O. p. 44 a statt „Cronios" „Ecomius"!

[3] S. S. 413 ff. [4] T. 12. q. 72. m. 4. a. 3. p. 367 a.

[5] S. zum folg. S. th. II. a. a. O. p. 365 a—366 a. S. de hom. a. a. O. p. 42 b—43 b.

sich die Konsequenz, daß die einzelnen Seelen Teile der einen Universalseele bildeten, was jedoch gegenüber dem Umstand, daß die Seele eine einfache Substanz ist, als absurd erscheint [1]). — Man dürfte vielleicht auf den ersten Blick geneigt sein anzunehmen, daß Avicenna diesen ersten Punkt lediglich aus dialektischen Gründen aufstellt und behandelt, im übrigen aber nie vertretene Ansichten zurückweist. Eine nähere Betrachtung seiner Ausführungen zeigt jedoch alsbald, daß dieselben nicht im mindesten einen Kampf gegen Windmühlen bedeuten. Er richtet sich hier gegen Alexander von Aphrodisias, welcher, wie wir aus unseren Untersuchungen über die peripatetischen Elemente in der Psychologie Alberts wissen [2]), leugnet, daß der νοῦς als hyperorganische Potenz verstanden individuell der menschlichen Seele innewohnt, und dementsprechend die von dem gläubigen Muslim verteidigte individuelle Unsterblichkeit in Abrede stellt. Insofern die Entwicklung Avicennas von Albert in den Zusammenhang seiner eigenen Lehre aufgenommen wird, kommt ihr indessen noch eine weitere Bedeutung zu.

Unser Scholastiker wendet sich in ihr nicht nur gegen den „Exegeten“, sondern auch gegen die nach Avicenna lehrenden Araber, gegen Abubaker, Avempace, Averroës, welche jene Anschauung des Aphrodisiers bekanntlich übernahmen, sie im Sinne des plotinischen Emanatismus weiter bildeten und zu dem speziell arabischen Monopsychismus umprägten [3]). Kehren wir nunmehr wieder zu unserer eigentlichen Darstellung zurück.

Nimmt man auf die zweite der beiden Möglichkeiten eingehend die Präexistenz vieler Seelen an, fährt Avicenna und mit ihm Albert fort, so kann deren Vielheit von fünf Ursachen herrühren. Das Bestreben zu systematisieren, das sich in den Ausführungen unseres Scholastikers und zwar insbesondere in seinen Referaten über längere Auseinandersetzungen anderer allenthalben geltend macht, offenbart sich auch in der Weise, in welcher er die weiteren Erörterungen seines arabischen Leh-

---

[1]) Die angeführten Argumente sind entnommen aus Avicennas L. VI. naturalium. V, 3. fol. 42 r b—33 r b.

[2]) S. S. 190 ff. [3]) S. S. 201 ff.

rers wiederholt. Die nähere Betrachtung der eigentümlichen Natur jener fünf Ursachen giebt ihm das Mittel, sie in einer gewissen systematischen Gliederung zur Darstellung zu bringen. Er macht darauf aufmerksam, daß die Ursachen für die Vielheit der präexistenten Seelen innere und äußere, substantielle und akzidentelle sein können. Nimmt man nun an, daß das Prinzip ihrer numerischen Verschiedenheit ein inneres substantielles ist, so ergebe sich wiederum die Frage, ob dieses formal oder material ist. Die erstere Möglichkeit ist deshalb ausgeschlossen, weil die menschlichen Seelen sämtlich in ihrem Wesen übereinstimmen. Aber auch die zweite ist als unzutreffend abzulehnen; denn, wollte man annehmen, daß der Körper Ursache der Vielheit ist, so wäre damit zugestanden, daß die Seelen außerhalb des Körpers keine Vielheit bilden, was aber gerade die Vertreter der Präexistenzlehre leugnen. Über Avicenna hinausgehend bemerkt Albert hier noch, an Avencebrol, Johannes Hispalensis und deren Anhänger denkend, daß ebensowenig, wie der Körper Prinzip der materiellen Einteilung ist, es auch die Seele selbst sein kann; denn dann müßte sie auch aus Materie zusammengesetzt sein, was jedoch unwahr ist. — Aber auch die Beziehung der Seele auf den Körper kann nicht als Ursache der Vielheit gelten. Denn denkt man sich den Körper als aktuell seiend, so müßten dann alle Leiber und alle Seelen zugleich geschaffen worden sein, was unsinnig ist. Soll der Körper aber nur als potentiell vorhanden angenommen werden, so steht diesem wieder der Umstand entgegen, daß dasjenige, was nur seiner materiellen Potenz nach ist, ein kontingent Mögliches darstellt, dessen Aktuellwerden zwar eintreten kann, aber nicht eintreten muß. Wird aber das potentielle Sein des Körpers kein aktuelles, dann ist diese Beziehung zur Seele überhaupt nicht vorhanden, womit zugleich der Grund für die Vielheit von selbst fortfällt. — Auch von einer äußeren Ursache kann dieselbe nicht hervorgerufen worden sein. Denn insofern eine solche Ursache von außen her thätig ist, bewirkt sie weder Einheit noch Vielheit. Wenn sie nämlich durch sich selbst eine Einheit schaffte, so würde sie niemals eine Vielheit schaffen, und umgekehrt. — Auch an eine akzidentelle Ursache wie

die räumliche oder zeitliche Beziehung kann nicht gedacht werden. Denn durch den Raum vermag dasjenige, was unräumlich ist, nicht getrennt zu werden. Da die Vielheit der präexistenten Seelen als zu gleicher Zeit vorhanden gedacht wird, so ist auch die Zeit unmöglich die Ursache eben dieser Vielheit. — Ebenso falsch ist es, wenn man geistige Akzidentien, intellektuelle oder moralische Eigenschaften, als Ursachen der numerischen Verschiedenheit der Seele ansehen wollte. Denn die Singularität eines jeden Singulären ergiebt sich aus der Gesamtheit der Akzidentien, die sich bei einem anderen nicht finden lassen. Diese Gesamtheit der Akzidentien läßt sich bei der Seele aber nur dann konstatieren, wenn sie im Körper wohnt oder, nachdem sie mit ihm verbunden gewesen, wieder von ihm getrennt ist, da sie nämlich, fügt Albert den Avicenna verteidigend seinerseits noch hinzu [1]), während ihres Seins im Körper Proprietäten erhält, durch welche sie sich auch nach ihrer Trennung vom Leibe von jeder anderen Seele unterscheidet.

Es ist unserem Philosophen wohl bekannt, daß diese von Avicenna in seinem *Liber sextus naturalium* gegen die Präexistenzlehre geltend gemachten Argumente auch von Johannes Hispalensis in der Schrift *De anima* [2]) angeführt werden [3]). Er teilt uns außerdem noch ein Argument mit, welches er für eine selbständige Leistung des letzteren hält. Johannes erinnere nämlich daran, daß in der Natur nichts zwecklos ist [4]), daß also auch die Seele, welche ihrer wesentlichen Aufgabe nach die Bewegerin und den Akt des Körpers bildet, nicht schon dann, wenn dieser noch gar nicht vorhanden ist, geschaffen sein kann [5]).

Das Resultat, das Albert aus allen diesen Betrachtungen erhält, ist die Gewißheit, daß die Entstehung der menschlichen

---

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 43 b. S. th. II. a. a. O. p. 366 b

[2]) Vgl. Dom. Gund. De an. (Löwenthal a. a. O. p 102—105).

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 42 b.

[4]) „In natura nihil est vanum" in Anlehnung an den bekannten aristotelischen Satz: ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν (De caelo I, 4. p. 271 a 33).

[5]) S. de hom. a. a. O. p. 43 b. Vgl. Löwenthal, a. a. O. p. 103.

Seele der des Körpers zeitlich nicht vorangehen kann. Bevor er aber die entgegengesetzte Anschauung verteidigt, daß die Seele in dem Körper entsteht, prüft er auch, ob diese Annahme nicht von vornherein der von Gott gegebenen natürlichen Ordnung widerspricht [1]). Dies ist seiner Ansicht nach keineswegs der Fall. Sie steht mit dem richtigen Begriff von der Sabbatruhe des Schöpfers völlig im Einklang. Albert entwickelt hier seine Auffassung von derselben in der uns bereits bekannten Weise und zwar in ausdrücklicher Berufung auf den seinerseits hier sich wieder an Augustin anschließenden Beda Venerabilis [1]). Dem Einwurf gegenüber, daß die Seele als in sich subsistierend ebenso gut vor ihrer Vereinigung mit dem Leibe verhanden sein kann, wie sie nach der Loslösung von ihm für sich seiend vorhanden ist, antwortet Albert hier als Aristoteliker, daß, wenngleich auch die vernünftige Seele eine in sich subsistierende Wesenheit ist, es doch zu ihrer Bestimmung gehört, daß sie an sich die Vollendung und den Akt des Körpers bildet, und daß sie demnach nicht vor ihm existiert. So könne es in dem Begriffe des Schiffers sehr wohl liegen, daß er länger vorhanden ist als sein Schiff, und daß er von seinem Fahrzeug trennbar ist; es gehöre dagegen keinesfalls zu seiner Wesensbestimmung, daß er seiner Thätigkeit als Schiffer nach vor dem Schiffe existiert, sondern daß er sich alsdann in diesem befindet.

Somit steht nach der Meinung unseres Scholastikers der Annahme, daß die Seele erst in dem Körper ihr Sein erhält, nicht das geringste Bedenken entgegen. Hier aber ergiebt sich ihm sofort wieder das weitere große Problem: Wie haben wir uns das Entstehen der Seele im Körper zu denken, verdankt sie ihren Ursprung dem Zeugungsakt, wie der Generatianismus lehrt, zweigt sie sich von der Seele der Eltern wie ein Schößling ab, wie der Traduzianismus speziell annimmt, oder aber hat

---

[1]) Vgl. Expos. in Gen. c. 2. P. L. tom. 91. p. 202 D: Quod autem in evangelio dicitur: „Pater meus usque modo operatur et ego operor, non est contrarium huic loco, in quo Deus ab omnibus requievisse dicitur. Requievit enim Deus a condendis generibus creaturae, quia ultra iam non condidit alia genera nova. Deinceps autem nunc usque ad ultima operatur eorundem generum administrationem quae tunc instituta sunt." S. S 424.

man ihr Werden auf einen unmittelbaren Schöpfungsakt Gottes zurückzuführen, wie der Kreatianismus behauptet? Die Beantwortung dieser Frage hatte in der Patristik zu lebhafter Kontroverse Anlaß gegeben [1]). Die großen Lehrer der Scholastik vertreten dagegen einstimmig den Standpunkt des Kreatianismus [2]).

Daß Albert speziell denselben verficht, hörten wir bereits an anderer Stelle. Und zwar erfuhren wir daselbst, wie er die kreatianistische Doktrin nach der physiologischen Seite hin zu verteidigen sucht. Jene Darlegungen erfahren nunmehr insofern eine Ergänzung, als im folgenden mitgeteilt werden soll, in welcher Weise unser mittelalterlicher Denker seine Anschauung nach der philosophischen und theologischen Seite hin zu begründen sucht.

Seine Polemik richtet sich weniger gegen den Generatianismus als solchen, als vielmehr gegen seine speziellere Form, den Traduzianismus, insofern ja auch die Argumente des letzteren die des ersteren sind. „Es ist zu sagen," bemerkt Albert im *Sentenzenkommentar* [3]) „daß dem katholischen Glauben, wie den Philosophen gemäß keine Seele, weder die der Pflanze,

---

[1]) Während Origines Anhänger der Präexistenzlehre ist, vertraten deu Traduzianismus Apollinarius von Laodicea, Tertullian, Athanasius, Gregor von Nyssa (Draeseke, Apollinarios von Laodicea. Leipzig, 1892. S. 195 ff. Domański, a. a. O. S. 46. Anm. 1). Den Kreatianismns verfochten insbesondere Lactanz, Clemens von Alexandrien (vgl. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 368), Hieronymus. Ebenso, wie Augustin (vgl. Gangauf, a. a. O. I. S. 248 ff. Stöckl, a. a. O. 332 f. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 368. Überweg-Heinze⁹, a. a. O. II. S. 136), blieben dem Traduzianismus und Kreatianismus gegenüber unentschieden Fulgentius, Gregor d. Gr., Eucherius und Isidorus. Als der Kampf mit den Pelagianern beendet war, hörte das Schwanken auf. Leo d. Gr. spricht sich autoritativ zu Gunsten des Kreatianismus aus, desgleichen im Jahre 498 Papst Anastasius II.; Benedikt XII. bezeichnete den Traduzianismus direkt als Häresie. S. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon s. v. Creatianismus 2. Aufl. Bd. III. Sp. 1178. Vgl. die Sammlung der verschiedenen Ansichten in Abälards Sic et non (ed. Henke et Lindenkohl) p. 275—280.

[2]) Von bemerkenswerteren Vertretern des Traducianismus im Mittelalter ist nur zu nennen Alfredus Anglicus (vgl. Barachs Ausg. des *Liber de motu cordis* a. a. O. p. 60. 100 ff.) und Roger Bacon (vgl. Charles, Roger Bacon. Paris, 1861. p. 213). In späterer Zeit entstand dem Traduzianismus ein entschiedener Verteidiger in der lutherischen Theologie.

[3]) L. II. d. 18. a. 8. p. 179 a—b.

noch die des Tieres, noch die des Menschen aus einem Schößling hervorgeht." Die Lehre des Traduzianismus steht seiner Ansicht nach im Widerspruch zu den Worten des Psalmisten: „(Gott), der ihre Herzen einzeln gebildet hat"; denn „Herz" sei hier in übertragendem Sinne anstatt „Seele" gebraucht [1]). Eine tiefere und eingehendere Begründung des Kreatianismus finden wir bei Albert nicht. Wie in anderen Fällen, so beschränkt er sich auch hier im wesentlichen darauf, seine eigene Anschauung gegenüber Einwänden, welche gegen sie erhoben worden, zu verteidigen und sie auf diesem Wege als richtig zu erweisen.

So erwähnt unser Scholastiker, daß die Worte der *Genesis*: „Und Gott ruhte von allen seinen Werken" nicht nur von Nemesius zu Gunsten seiner Präexistenzlehre gedeutet wurden [2]), sondern daß bereits Apollinarius von Laodicea als Traduzianist sie den Vertretern des Kreatianismus entgegenhielt [3]). Albert antwortet ihm dasselbe, wie dem Bischof von Emesa [4]).

Von Apollinarius wurde ferner zu Gunsten des Traduzianismus geltend gemacht, daß, wenn jede Seele ihr Sein einem besonderen Schöpfungsakte Gottes verdankte, Gott sich dann selbst zum Mitschuldigen der Ehebrecher machen würde, falls diesen Kinder geboren werden [5]). Albert erwidert im Anschluß an

---

[1]) S. th. II. t. 12. q. 72. m. 3. p. 360 a. Die Worte des Ps. 32, 15: „Qui finxit singillatim corda eorum" sind im Kampfe zwischen Generatianismus bzw. Traduzianismus und Kreatianismus nicht selten zitiert worden. Augustin sucht de Gen. ad. litt. l. X. c. 6 zu zeigen, daß sie keinem der beiden entgegengesetzten Standpunkte widerstreiten. Dagegen beruft sich Hieronymus im L. c. Joannem Hierosol. c. 22. P. L. tom. 23. col. 389 A—B) auf sie für seinen Kreatianismus. Ihm folgt Petrus Lombardus (Sent. l. II. d. 18. c. 7).

[2]) S. S. 424.

[3]) S. d. hom. q. 16. a. 3. n. 2. p. 80 b f. — Dieses und das folgende oben erwähnte Argument, welches Apollinarius dem Kreatianismus entgegensetzt, sind in seinen auf uns gekommenen Schriften nicht zu finden. Albert entnimmt sie aus De nat. hom. des Nemesius. (In der Nemesius-Ausgabe von Joh. Fell, Oxford 1671, s. die beiden Argumente, sowie die Erwiderung des Nemesius p. 77—78. In allen verglichenen Exemplaren der Migneschen Ausgabe, nach der wir Nemesius sonst zu zitieren pflegen, liegt ein Versehen vor. Die betreffende Stelle wäre hier col. 576 zu suchen, wo irrtümlich eine Seite aus den Werken des Epiphanius abgedruckt ist.)

[4]) S. d. hom. a. a. O. p. 85 a. Vgl. S. 424.

[5]) S. de hom. a. a. O. p. 80 b.

Nemesius[1]), daß die Wege der Vorsehung uns unbekannt sind, daß Gott in den einzelnen Fällen die Beseelung deshalb zuläßt, weil er vielleicht voraussieht, daß das Kind seiner Zeit oder sich selbst noch von Nutzen ist, wie dies bei Salomo, dem Sohne Davids und der Frau des Urias, der Fall gewesen. Weniger ausweichend als diese Erklärung lautet eine andere, wie es scheint, selbständig gegebene. Albert will hier zwischen dem Werk der Natur und dem des (sündhaften menschlichen) Willens ganz mit Recht scharf unterschieden wissen. Der Ehebruch an sich ist Sünde, führt er aus, nicht aber das Werk der Natur; dieses besteht in der Bildung des Körpers und in der Eingießung der Seele, welche Gott bewirkt, insofern er als oberster Beweger die Natur in ihrer Thätigkeit unterstützt[2]).

Von den Traduzianisten wurde, wie Albert berichtet, vor allem auf die Schwierigkeit hingewiesen, welche die Lehre von der Erbsünde für die kreatianische Erklärung der Entstehung der Seele zu enthalten scheint. Sie wiesen nämlich darauf hin, daß der Träger der Erbsünde, mit der das Kind befleckt auf die Welt kommt, ja nichts anderes als die Seele ist. Infolgedessen sei nichts natürlicher, als daß das Kind ebenso, wie es die Erbsünde von den Eltern her überkommt, so auch von deren Seele her seine eigene erhält[3]).

Mit Recht bemerkt unser Philosoph, daß dieses Bedenken von Augustin insbesondere auf das eifrigste erwogen wurde[4]). Daß derselbe es aber nicht eindeutig zu lösen vermochte, daß diese Schwierigkeit vielmehr sogar ein Hauptgrund für seine schwankende Stellung zwischen Kreatianismus und Traduzianismus war, berührt Albert mit keinem Wort. Offenbar hält er seine Unentschiedenheit für einen nicht geringen Mangel seiner

[1]) S. a. Anm. 1. a. a. O. Daß die Antwort des Nemesius (und damit auch die Alberts) den Kernpunkt der Frage nicht trifft, bemerkt bereits Draeseke (a. a. O. S. 195), desgleichen Domański (a. a. O. S. 46 Anm. 2).

[2]) S. de hom. a. a. O. p. 85 a.

[3]) A. a. O. n. 3. p. 81 a.

[4]) A. a. O.: Ista enim disputatio multum tangitur ab Augustino. Albert will den unklaren Standpunkt, den Augustin in dieser Frage einnimmt, nicht erst andeuten, daher das indifferente „tangitur". Ebenso vorsichtig bemerkt er alsdann in der Entgegnung a. a. O. p. 85 a: Ad id quod obicitur de Augustino.

Lehre, auf den ausdrücklich hinzuweisen er jedoch aus Pietät gegen die von ihm so hoch geschätzte Autorität unterläßt. Ja, es hat den Anschein sogar, als ob Albert sich bestrebt, Augustin als Kreatianisten hinzustellen, insofern er in seiner Erwiderung auf jenes von den Traduzianisten geltend gemachte Bedenken sich ausdrücklich auf den Bischof von Hippo bezieht. Er antwortet ihnen nämlich, daß die Ursache der Erbsünde die Begierlichkeit des Fleisches bildet, welche nach Augustin [1]) gleichsam die Tochter der ersten Sünde ist, daß der Körper allein nur von Gott gestraft wurde und der Leib somit, nicht aber die Seele den Träger der Erbsünde bildet [2]). Des weiteren hält Albert den Anhängern der traduzianistischen Doktrin entgegen, daß die Seele allerdings von dem ersten Augenblick ihrer Existenz an mit der Erbsünde befleckt ist, daß diese Befleckung aber nicht gleichsam von einem Schößling der Elternseele herrührt, sondern daß sie vielmehr das Resultat der Vereinigung der Seele mit dem Körper ist. Nicht ohne Geschick weist er seine Gegner darauf hin, daß auch eine an sich helle Flüssigkeit in einem unreinen Gefäße trübe, daß ursprünglich klarer Wein in einem solchen verdirbt und schlecht wird [3]). Unser Philosoph nimmt somit hier den Standpunkt ein, daß lediglich auf dem Körper, nicht aber auch auf der Seele der Fluch der ersten Sünde lastet. Hierdurch aber setzt er sich in Widerspruch mit jenen Erklärungen, die er über das Wesen der Synteresis giebt, da diese die einzige seelische Fähigkeit sein soll, welche durch die Sünde nicht getrübt worden, während hingegen alle übrigen Potenzen verdunkelt und dem Irrtum ausgesetzt seien.

Von den Anhängern des Generatianismus wurde, wie Albert bemerkt, speziell geltend gemacht, daß alles, was aus

[1]) De nupt. et conc. l. I. c. 24. P. L. tom. 47. col. 429: Ex hac, inquam, concupiscentia carnis, tanquam filia peccati, et quando illi ad turpia consentitur, etiam peccatorum matre multorum, quaecunque nascitur proles, originali est obligata peccato, nisi in illo renascatur, quem sine ista concupiscentia Virgo concepit.

[2]) S. de hom. a. a. O. p. 85 a—b.

[3]) S. de hom. q. 16. a. 3. p. 85 b. S. th. II. t. 17. q. 107. m. 4. a. 3. part. 1. p. 499 a.

der Thätigkeit eines bewirkenden Prinzips resultiert, seinem Sein nach von diesem verursacht wird, daß somit auch die vernünftige Seele, welche die unmittelbare Folge der Zeugungsthätigkeit der Eltern bildet, ihr Sein von diesen erhält [1]). Albert sucht diese Schwierigkeit dadurch zu beseitigen, daß er ein zweifaches Thätigsein unterscheidet, nämlich ein operari rem, wo die Bethätigung sich unmittelbar auf das Objekt richtet, dessen Erreichung in der Machtsphäre des Subjekts liegt, und ein operari ad rem, ein Thätigsein nur in Hinsicht auf ein Ding, bei dessen Verwirklichung noch andere Faktoren mitspielen müssen und die bloße Eigenthätigkeit keinesfalls genügt. So entsteht auch die Seele nicht durch die Macht der bewirkenden Natur, den physiologischen Zeugungsakt, allein, sondern dadurch, daß Gott sich mit der Natur verbindet, insofern er dann, wenn die Organe des menschlichen Körpers in genügender Weise gebildet sind, ihm die vernünftige Seele eingießt [2]).

Im Gegensatz zu dem unmittelbar vorhergehenden großen Scholastiker Alexander von Hales, der zwar einen kreatianistischen Standpunkt einnahm, immerhin aber über einen spiritualistischen Traduzianismus noch nicht völlig den Stab brechen wollte [3]), spricht somit Albert nicht nur dem Generatianismus, wie dies seine Stellung dem letzten Argument gegenüber gezeigt hat, sondern, wie wir erfahren haben, auch dem Traduzianismus jegliche Berechtigung ab. Seinem kreatianistischen Standpunkt pflegt er durch die vom Lombarden geprägte [4]) und seitdem bei den Scholastikern stereotyp gewordene Formel: „Gott gießt die Seele dadurch ein, daß er sie erschafft, und er erschafft sie, indem er sie eingießt“ (Deus creando infundit animam et infundendo creat) häufig Ausdruck zu geben [5]). Wie in anderem Zusammenhang bereits gezeigt wurde, erfolgt der göttliche Schöpfungsakt dann, wenn die Bildung des Leibes so weit vorangeschritten ist, daß eine Bethätigung der

[1]) S. de hom. a. a. O. n. 5. p. 81 a.

[2]) S. de hom. a. a. O. p. 85 b.

[3]) Vgl. Endres, a. a. O. S. 55

[4]) Sent. l. II. d. 17. c. 2.

[5]) Sent. l. II. d. 17. a. 2. p. 165 b. S. th. II. t. 12. q. 72 m. 2. p. 359 a. S. de hom. q. 5. p. 43 b. q. 16. a. 3. p. 85 a.

Seele, wenn auch zuerst nur hinsichtlich ihrer niedrigsten Potenzen, erfolgen kann. Einen bestimmten Termin für ihre Empfängnis giebt Albert nicht an.

In anderer Hinsicht findet jedoch die einfache Bestimmung, daß Gott es ist, der die Seele schafft, noch eine Ergänzung. Unser Philosoph sieht sich nämlich genötigt, sie gegenüber einer anderen, gleichfalls kreatianistischen Auffassung noch genauer zu fixieren, der gemäß die Seele unmittelbar von den Engeln, von Gott selbst aber nur mittelbar geschaffen wird, insofern dieser ihnen nur den Befehl zur Erschaffung der Seele giebt. Als Vertreter dieser anderen Richtung des Kreatianismus wird von Albert Johannes Hispalensis genannt. Offenbar hat dieser die ihm durch Avencebrols *Fons vitae* vor allem geläufige neuplatonische Lehre, daß die Seelen auf dem Wege einer dynamischen Emanation aus den Intelligenzen hervorfließen, oder, wie vielleicht noch wahrscheinlicher ist, die speziell von Avicennna, seiner zweiten Hauptquelle, vertretene, uns bereits bekannte Annahme, daß die erste Intelligenz die Formen sämtlichen Dingen und so auch die vernünftigen Seelen den menschlichen Körpern spendet, in das Jüdisch-Christliche übertragen. Albert giebt die einzelnen Argumente, durch welche Johannnes seinen Standpunkt zu stützen suchte [1], des Näheren an und sucht sie zu widerlegen.

1) Johannes machte geltend, daß ein Prinzip, das immer aufs neue thätig, dabei stets auf Grund einer jedesmal neuen Disposition hinwirkt. Da die Seele des Kindes stets bei seiner Geburt geschaffen wird, bei dem schaffenden Prinzip daher auch eine neue Disposition vorausgesetzt werden muß, so kann nicht Gott selbst, bei dem dies unmöglich, der Schöpfer der Seele sein; sondern es wird diese Aufgabe vielmehr den Engeln zufallen [2].

Albert belehrt ihn jedoch dahin, daß es bei der schaffenden Thätigkeit Gottes keineswegs jedesmal einer neuen Disposition

[1] Vgl. Löwenthal, a. a. O. p. 105 ff. Von dem genannten Verfasser wird auch a. a. O. Anm. 2 erwähnt, daß auch Ibn Esra im Anschluß an Avencebrol die Seelen von den Engeln geschaffen werden ließ.

[2] S. th. II. t. 12. q. 73. m. 1. p. 367 b f. S. de hom. q. 5. a. 4. n. 1. p. 45 b f.

bedarf, da Gottes Wollen und Wissen nicht in der Zeit entsteht, sondern ewigen Ursprungs ist [1]).

2) Der spanische Scholastiker wies ferner darauf hin, daß dasjenige, was unmittelbar von Gott geschaffen wird, auch von ihm unmittelbar seine Erleuchtungen erhält. Umgekehrt aber könne dasjenige, was nicht unmittelbar von Gott selbst erleuchtet wird, auch nicht unmittelbar in ihm seine Entstehungsursache haben. Da nun die menschliche Seele ihre Erleuchtungen von den Engeln her empfange, so verdanke sie auch ihnen ihr Sein [2]).

Irrig ist nach Albert in dieser Auseinandersetzung die Annahme, daß das Erleuchtete sich zum Erleuchtenden ebenso verhält, wie das Geschaffene zum Geschaffenen. Denn auch der Himmel, die Erde, die erste Materie sind ja unmittelbar von Gott selbst geschaffen, und doch erhalten sie keine Erleuchtungen von ihm. Wenn auch die Seele von den Engeln ihre Erleuchtungen erhält, so braucht sie deshalb keineswegs von ihnen geschaffen worden zu sein [3]).

3) Seine Ansicht, daß die Engel die unmittelbare Entstehungsursache der menschlichen Seele sind, suchte Johannes des weiteren durch folgendes Argument zu verteidigen: Es ist vornehmer, das Sein vom vollkommensten Prinzip unmittelbar zu erhalten als es nur mittelbar von ihm zu empfangen. Nimmt man an, daß die Seele ihr Sein unmittelbar von Gott selbst erhält, so empfängt sie es in der vornehmsten Weise. Ihr Sein müßte eben darum auch das vornehmste sein. Dem aber widerspricht die Thatsache, daß die Engel das vornehmste Sein besitzen. Da die Seele selbst aber nicht zu den Engeln gerechnet werden kann, so ist es unmöglich, daß sie Gott unmittelbar ihre Entstehung und ihr Sein verdankt [4]).

Albert wiederholt im wesentlichen nur das, was er im vorigen Falle bereits geantwortet hat. Er weist darauf hin, daß der Himmel, die Erde, die erste Materie ihr Sein zwar von Gott erhielten, gleichwohl aber keineswegs das vollkommenste

---

[1]) S. th. II. a. a. O. p. 46 ad 1. S. de hom. a. a. O. p. 46 b ad 1.
[2]) S. th. II. a. a. O. n. 2. p. 368 a.
[3]) A. a. O. p. 368 b.
[4]) S. de hom. a. a. O. n. 2. p. 46 a.

Sein besäßen. Dies erkläre sich dadurch, führt er weiter aus, indem er den bekannten erkenntnistheoretischen Fundamentalsatz der Scholastik „Quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis“ im metaphysischen Sinne verwendet, daß dasjenige, was empfangen wird, nicht nur gemäß dem Vermögen dessen, von dem es herrührt, beschaffen ist, sondern daß dieses auch der eigentümlichen Natur des Empfangenden entspricht [1]).

4) Schließlich machte Johannes, wie Albert berichtet, geltend, daß der Akt eines seiner Bethätigungsfähigkeit nach unendlichen Agens unbegrenzt ist. Folglich sei die Thätigkeit Gottes als eines solchen Agens unendlich. Daraus ergebe sich wieder, daß der Seele, falls sie von Gott geschaffen würde, ein unendliches Sein zukommen müßte. Da dies aber offenbar nicht der Fall sei, so könne sie auch nicht unmittelbar von Gott selbst geschaffen sein [2]).

Daß auch dieses Argument nicht stichhaltig ist, sucht Albert dadurch zu zeigen, daß er nachweist, Johannes habe den Begriff der dem ersten Prinzip eigentümlichen unendlichen Kraft mißverstanden. Unendlich sei dieselbe, weil sie weder durch die Zeit, noch durch den Raum, noch durch den Intellekt begrenzt ist. Wenn man die Potenz Gottes in dieser Weise auffasse, so folge keineswegs, daß auch ihr Effekt unendlich sei. Derselbe sei vielmehr ebenso groß als die Aufnahmefähigkeit des Substrates, dem es zukommt, das von einem unendlichen Vermögen Geschaffene zu empfangen. Wäre übrigens jene Voraussetzung, welche Johannes seiner Beweisführung zu Grunde legte, wirklich richtig, ginge von einer unendlichen Potenz stets eine unendliche Wirkung aus, dann müßte ja auch die von Gott unmittelbar geschaffene Intelligenz unendlich sein, was indessen nicht der Fall ist [3]).

Albert bemerkt noch, daß dieses die beweiskräftigeren Argumente des spanischen Gelehrten seien. Um indessen bei seinen Lesern nicht die Ansicht zu erwecken, als sei nach dessen Lehre die Entstehungsursache der Seele nur in den

---

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 46 b.
[2]) S. de hom. a. a. O. n. 3. p. 46 a.
[3]) S. de hom. a. a. O. p. 46 b.

Engeln zu suchen, weist unser Scholastiker ausdrücklich darauf hin, daß Johannes die Engel lediglich auf den Willen und Befehl Gottes hin schöpferisch thätig sein läßt, daß derselbe den Theologen gegenüber erkläre, er sehe keinesfalls die Engel als die eigentlichen Schöpfer der Menschenseelen an; denn Schöpfer könne nur ein Wesen sein, das etwas aus dem Nichts hervorbringt, die Engel schafften dagegen nur als Diener Gottes und auf seinen ausdrücklichen Befehl hin [1]). Aber auch trotz dieser Einschränkung kann Albert der Anschauung des Johannes Hispalensis nicht beipflichten. Den Engeln komme kein Anteil am Schöpfungswerke, auch nicht als Dienern Gottes, zu, sondern das höchste Wesen schaffe die Seele selbst und unmittelbar. Die Ehre des Schöpfers sei derart, daß sie Gott für sich allein vorbehalten habe [2]). Auch besitze ein Geschöpf überhaupt nicht die Fähigkeit, jene Potenz in sich aufzunehmen, da sie mit seiner Natur unvereinbar sei [3]).

Interessant ist, in welcher Weise sich Albert im Anschluß an seine Auseinandersetzung mit dem Schüler des Avencebrol dem Satze des *Liber de causis:* „Die erste Ursache hat das Sein der Seele durch die Vermittlung der Intelligenz geschaffen“ [3]) gegenüberstellt. Wir würden erwarten, daß er diese rein neuplatonische Anschauung kurzer Hand ablehnt. Mit Erstaunen erfahren wir, daß er sich allen Ernstes bemüht, sie zu rechtfertigen. Einigermaßen erklärlich wenigstens wird uns dieses eigenartige Verfahren, wenn wir uns die Stellung unseres Scholastikers zu der Autorschaft des *Liber de causis* vergegenwärtigen. Thomas erblickte bereits als die Quelle dieser Schrift

[1]) Vgl. Domin. Gundiss. De an. (ed. Löwenthal a. a. O. p. 107): angeli creant animas ministerio tantum, non auctoritate, unde nec creatores animarum dicuntur, quod in creando, non auctoritate, sed ministerio fungentur.

[2]) Es sei bemerkt, daß auch Wilhelm von Auvergne dem emanatistischen Kosmismus der Araber entgegentritt, daß er ihn jedoch weniger deshalb bekämpft, weil er Emanatismus ist — nicht die feinere, nur die gröbere Form desselben erregt bei ihm Bedenken —, sondern wegen des Umstandes, auf den auch Albert hinweist, daß durch ihn nicht Gott als die unmittelbare Ursache des Geschaffenen erscheint. S. Werner, Wihelms von Auv. Verh. zu den Platonikern a. a. O. S. 143.

[3]) S. de hom. p. 46 b. S. th. II. a. a. O. p. 368 a—b.

die *Στοιχείωσις θεολογική* (elevatio theologica) [1]. So klar sah sein Lehrer freilich noch nicht. Er weiß zwar, wie wir bereits in anderem Zusammenhang erfahren haben [2], daß der *Liber de causis* in der vorliegenden Gestalt nicht direkt auf Aristoteles selbst zurückgeht, welche Ansicht gleichwohl noch nach ihm vielfach vertreten wurde; er glaubte jedoch, daß ihn aus den Werken des Aristoteles, des Avicenna, Algazel und Alfarabi ein Jude namens David kompiliert hat. Gemeint kann mit diesem nur Johannes Avendeath (Ibn David) sein. Wohl zu beachten ist nun aber, daß Albert von der Identität dieses Juden David mit Johannes Hispalensis offenbar keine Ahnung hat, insofern er letzteren irrtümlicherweise für den Erzbischof Johannes von Toledo ansieht [3]. Aus jener Bemerkung über die Quellen des *Liber de causis* ergiebt sich zur Genüge, wie gleichfalls bereits früher hingewiesen wurde, daß Albert in dieser Schrift den Niederschlag peripatetischer Lehren erblickt. Hätte unser scholastischer Theologe gewußt, daß dieselbe in Wahrheit zu Aristoteles in keiner Beziehung steht, daß in ihr lediglich spezifisch neuplatonisch-emanatistische Gedanken zum Ausdruck gebracht werden, so wäre er auch jenem aus ihr zitierten Satze gegenüber sicherlich mit ungleich größerer Vorsicht und Reserve entgegentreten. So aber bemerkt Albert denselben verteidigend, daß in der That die Intelligenz in zweierlei Hinsicht als die Ursache der Seele bezeichnet werden könne, nämlich einmal, indem sie ihr die Erleuchtungen aufprägte [4], und sodann, indem die Intelligenzen nach der Ansicht der Philosophen die Beweger der Gestirne bildeten [5], durch deren Bewegung sie in gewisser Weise zur Entstehung der Seele beitrügen [6]. Es bedarf wohl keiner weiteren Erör-

---

[1] Überweg-Heinze, II⁹, 266. Vgl. Haneberg, Sitz.-Ber. d. bayr. Akad. der Wissensch. Philos.-hist. Cl. 1863. I. S. 363. Bardenhewer, Liber de causis. S. 12.

[2] S. S. 313. [3] S. S. 13. Anm. 2.

[4] S. S. 348. Anm. 1. [5] S. S. 83 f. (hierzu vorher S. 68).

[6] S. de hom. a. a. O. p. 46 b. Ähnliches bemerkt Albert bei seinem Versuch, die Lehre Avicennas zu rechtfertigen, daß die vernünftige Form wie alle übrigen von der Intelligenz gespendet wird. Indessen ist er sich jedoch des eigentlichen Sinnes derselben bewußt und erklärt sie, wenn sie in diesem aufgefaßt werde, für falsch. Vgl. S. 73. 318 ff.

terung, daß diese Interpretation Alberts nicht im mindesten dem wirklichen Sinne jener Stelle entspricht, in welcher der Ursprung der Seele ganz im Sinne des neuplatonischen Emanatismus erklärt wird. Außerdem aber begeht unser Scholastiker den Fehler, daß er, wie so häufig, aus der christlichen Angelologie unmittelbar in die arabische Kosmologie hineingerät.

In ähnlicher Weise verteidigt Albert die von ihm nicht selten zitierte, stets gebilligte [1]) Seelendefinition des jüdischen Peripatetikers Isaak Israëli, welche besagt, daß die vernünftige Seele in der Dämmerung der Intelligenz geschaffen worden ist, gegenüber dem Vorwurf, daß die Seele ihr gemäß nicht von Gott selbst verursacht wird. Denn als „Dämmerung" bezeichnet Isaak, führt unser Scholastiker aus, das Schwinden des höheren Lichtes, das durch den Defekt der niederen Natur, welche unfähig ist, es aufzunehmen, hervorgerufen wird. Da nun die Intelligenz selbst den Intellekt und zwar den thätigen stets aktuell besitzt, so ist sie im vollen Licht der Intelligenz. Der Intellekt der vernünftigen Seele dagegen befindet sich in einem dreifachen Potenzzustande [2]) und gelangt erst auf dem Wege des Forschens und des Studiums zur Aktualität; demnach ist die menschliche Seele nur im Schatten der Intelligenz, indem sie deren volles Licht nicht der Aktualität nach besitzt [3]). Was diese Interpretation anlangt, so ist das Nämliche wie im vorhergehenden Falle zu sagen. Auch sie trifft nicht den eigentlichen Sinn der Definition Isaaks. Deren ausgesprochen neuplatonisch-emanatistischem Charakter wird er (freilich ohne selbst den Emanatismus Isaaks zu vertreten) in *De intellectu et intelligibili* weit mehr gerecht, wo er diese Seelenbestimmung, wie wir bereits gehört haben [4]), gleichfalls bespricht.

Mag Albert in der That im Bann der Autorität seiner arabischen Lehrer stehend in seinem Bestreben, deren Sätze zu rechtfertigen, zu weit gehen und zu unhistorischen Auffassungen gelangen, so thut er dies aus dem Grunde nur, weil er auch

---

[1]) S. S. 17. 221. 325 f.

[2]) S. S. 15. Anm. 5.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 46 b f ad 7.

[4]) S. S. 322—326.

sie zu Vertretern des von ihm überall mit gleicher Entschiedenheit verteidigten Gedankens machen will, daß die Ursache der vernünftigen Seele das höchste Wesen allein ist.

Es sei zum Schluß noch bemerkt, daß unser mittelalterlicher Denker, wie er dies als Neuplatoniker in *De intellectu et intelligibili* [1]) thut, so auch in diesem Zusammenhange Gott nicht nur als die causa efficiens der Seele, sondern auch als die causa formalis derselben bestimmt. Allerdings ist die Seele selbst Form, führt er aus, gleichwohl aber kann Gott in diesem Falle Form für die Form sein, weil Gott und die Seele ja nicht ein und derselben Gattung angehören, sondern ersterer eine ungleich höhere Stufe des Seins einnimmt. Weil Gott die Formalursache der Seele ist, weil er sie nach seinem Ebenbilde schafft, ist die Form der Seele die schönste und lieblichste, die es überhaupt geben kann. Gott ist endlich auch, belehrt uns Albert weiter, die causa finalis der Seele. Denn der Hauptzweck ihres Seins besteht ja darin, das höchste Gut zu erkennen, zu lieben und zu besitzen [2]).

Die Vermögen der menschlichen Seele.

Nicht nur über das Wesen der Seele selbst spricht Albert speziell als Verfechter der augustinischen Tradition, sondern auch über ihre Vermögen. Nachdem er in der *Summa de homine* über die erkennenden und dann über die bewegenden Potenzen der Seele von aristotelisch-peripatetischem Standpunkt aus gehandelt hat — es wurde über seine diesbezüglichen Ausführungen in dem ersten Abschnitt unserer Schrift referiert —, beginnt er die folgenden Erörterungen mit der Bemerkung, er werde jetzt über eine Reihe von bewegenden Kräften sprechen, die von den Philosophen nur selten, wohl aber von den theologischen Autoritäten erwähnt würden. Als solche Vermögen zählt er auf die Sensualität, den Verstand mit seinem oberen und unteren Teile, das freie Wahlvermögen, die Synteresis, das Gewissen

[1]) S. S. 315 f.

[2]) S. th. II. q. 74. p. 370 a—b.

und „das Bild Gottes in der Seele“, womit die Vermögen memoria, intellectus, voluntas und mens, notitia, amor gemeint sind, in welchen nach Augustin sich das Bild Gottes in der menschlichen Seele widerspiegelt.[1])

Dieses eigenartige, in methodischer Hinsicht nichts weniger als geschickte Verfahren illustriert so recht, wie sehr Albert sich bemüht, die geplante Synthese zwischen den aristotelischen und augustinischen Elementen um jeden Preis durchzuführen. Es ist nämlich keineswegs anzunehmen, daß er von vornherein darauf ausgegangen wäre, an die philosophisch-peripatetische Vermögenslehre noch die theologisch-augustinische als solche gesondert anzureihen. Zweifellos hat er auch hier ursprünglich die aus beiden Schulen herstammenden Gedankenmassen zu einem in sich einheitlichen Ganzen vereinigen wollen. Aber er fühlt sich außer stande, die Vermögen, welche im Anschluß an Augustin von den christlichen Frühscholastikern der Seele zugeschrieben wurden, unter den von den Peripatetikern gelehrten in irgendwie harmonischer Weise unterzubringen.

Dabei wird die Rubrik der vires motivae zum reinsten Procrustesbett. Was unser Scholastiker aus irgend einem Grunde unter den vires apprehensivae nicht unterbringt, kommt schlechterdings unter die Reihe jener Vermögen. So ist die motorische Natur der Potenzen memoria, intellectus bezw. von mens und notitia schwer einzusehn. Mit Rücksicht aber auf die Natur der voluntas bezw. von amor werden auch jene einfach als motorische Kräfte angesehen.

Was die Quellen im allgemeinen anlangt, die unser Scholastiker in diesem Zusammenhange benützt, so macht sich, wie hier wenigstens kurz hingewiesen sei, in seinen Ausführungen über die Sensualität, das liberum arbitrium, die Syntereris und das Gewissen der Einfluß des Alexander von Hales bemerkbar.

[1]) Q. 67. p. 306 a: Consequenter quaeritur de motivis his, quae antecedunt istas, licet non possint cognosci nisi per praehabitas, eo quod non ponuntur a philosophis nisi raro, sed a sanctis tractantur, et sunt sex, scilicet sensualitas et ratio cum portione superiori et inferiori et liberum arbitrium et synderesis et conscientia et imago Dei, quae est in anima.

Bei der näheren Entwicklung dessen, was Albert über die betreffenden Vermögen im einzelnen ausführt, sei in derselben Reihenfolge vorgegangen, in welcher er selbst über sie handelt.

Die Sensualität.

Wie wir bereits gehört haben, führte Albert gelegentlich aus, daß Seele und Leib durch zwei Medien miteinander verbunden seien. Eines dieser Zwischenglieder bildet ihm die Sensualität. Darunter will er aber nicht einen „Teil“ der sinnlichen Seele verstanden wissen, wie er ausdrücklich hinweist, sondern es soll das summum carnis, das Höchste und Feinste von seiten des Leibes, nämlich das gemeint sein, was die Seele dem organischen Körper einflößt, so daß er gleichwie durch ein Instrument die sinnlichen Erkenntnisbilder ohne irgend welche Materie aufzunehmen vermag [1]). Gemeint ist damit die ganze sinnliche Natur. Dem nämlichen Standpunkt begegnen wir auch in diesem Zusammenhange. Albert will keineswegs, wie man vielleicht vermuten könnte, unter der Sensualität die vis concupiscibilis oder überhaupt den appetitus sensitivus verstanden wissen. Die Sensualität stellt seiner Ausführung nach überhaupt gar kein einzelnes Vermögen, sondern eine Vielheit von Kräften der sensitiven Seele dar; und zwar soll sie alle diejenigen umfassen, welche in Funktion treten, wenn auf Grund einer Sinnesempfindung eine Bewegung zustande kommt. In einem solchen Falle erfolgen zunächst Akte von Potenzen der sinnlich wahrnehmenden Seele und darauf die Bethätigung einer der beiden Fähigkeiten des sinnlichen Strebevermögens. Der Anlaß für all die betreffenden Akte, die in ihrer Gesamtheit die Äußerung der Sensualität darstellen, kann dabei ein zweifacher sein, nämlich erstens eine gegenwärtige Wahrnehmung durch einen der äußeren Sinne, an welche sich alsdann die Thätigkeit des Gemeinsinns unmittelbar anschließt, der die erhaltenen Eindrücke vergleicht und kombiniert, oder aber ein Akt des Gedächtnisses, durch den früher Wahrgenommenes wieder zum Bewußtsein gebracht und vorgestellt wird. Der weitere Verlauf des Prozesses

---

[1]) S. S. 288.

ist in beiden Fällen der nämliche. Es folgt ein Akt der phantasia, d. h. die Erfassung des augenblicklich oder früher wahrgenommenen Gegenstandes unter der allgemeinen Vorstellung des Nützlichen oder Schädlichen, des Vorteilhaften oder Nachteiligen [1]). Je nach dem Charakter der Intention, unter welcher das betreffende Objekt dabei erfaßt wird, spornt sodann die vis aestimativa entweder zu einer Bewegung, die sich auf die Erreichung und Besitznahme des Dinges bezieht, oder zu einer Flucht vor ihm an. Im ersteren Falle strebt es die vis concupiscibilis an, im letzteren lehnt sich die vis irascibilis dagegen auf [2]). In dieser Weise vollzieht sich die Bethätigung der Sensualität bei normalem Verlauf. Sie spielt sich jedoch nicht selten bedeutend rascher ab, insofern sich häufig der Akt der einen der beiden sinnlichen Strebekräfte unmittelbar an den der Erfassung des sinnlichen Gegenstandes anreiht. Geschieht dies, so sind die übrigen Akte dem des Gemeinsinns „habituell supponiert“. Eine solche „Supponierung“ muß nach der Ansicht Alberts der Fall sein, weil nicht die bloße Sinneswahrnehmung als solche, sondern der Akt einer motorischen Potenz Ursache einer Bewegung sein kann [3]).

Diese Auffassung der Sensualität als eines Komplexes wahrnehmender und bewegender Kräfte der sinnlichen Seele, welche er mit anderen mittelalterlichen Denkern, so Alexander Halensis [4]) und Bonaventura [5]) teilt, stellt lediglich die nähere Entwicklung der Bestimmung dar, welche Petrus Lombardus über die Sensualität gegeben hatte. Er nannte sie eine niedere Kraft der Seele, aus der eine Bewegung, welche sich auf die Sinne des Körpers bezieht (d. h. eine Thätigkeit

---

[1]) Über die wechselnden Auffassungen Alberts hinsichtlich des Aktes von phantasia und vis aestimativa vgl. S. 161 ff.

[2]) Sent. l. II. d. 24. a. 8. p. 225 b. S. th. II. t. 15. q. 92. m. 1. u. 2. p. 443 b f. S. de hom. q. 67. p. 306 b.

[3]) S. de hom. a. a. O.

[4]) S. th. II. q. 68. m. 1. Vgl. Endres, Die Seelenl. des Al. v. H. Philos. Jb. der Görres-Gesellsch. I, 264.

[5]) Sent. l. II. d. 24, 2. dub. 3. p. 587 b: et hoc nomine sensualitas censetur in Scriptura, quae simul comprehendit sensibiles cognitivas et motivas.

der Sinne) und ein Streben nach Dingen von sinnlich-materieller Natur hervorgeht [1]).

Was die rein theologischen Ausführungen Alberts betrifft, so sei hier wenigstens hervorgehoben, daß ihn besonders die Frage interessiert, in welchem Verhältnis die Sensualität zur Sünde steht. Es ergiebt sich ihm, daß die Sensualität nicht deren eigentliche Trägerin ist; denn wir hätten jene Kräfte, welche sie umfaßt, mit dem Tiere gemeinsam, welches doch keine Sünde begeht. Beim Menschen habe sie eine Hinordnung auf die Vernunft, welche ihr beim Tiere fehle. Infolgedessen könne sie allerdings der Ursprung der Sünde werden; deren Träger aber sei die Vernunft [2]).

In der *theologischen Summe* [3]) fragt Albert am Schluß seiner Erörterung über die Sensualtät, wieso es komme, daß die Philosophen — gemeint sind die Peripatetiker — zwar zur Erkenntnis der vis concupiscibilis und vis irascibilis und anderer motorischer Potenzen, die wir mit dem Tier gemeinsam hätten, nicht aber zu der der Sensualität gelangt wären. Sie wußten nicht, erklärt er uns, daß wir unter dem Namen der Sensualität eine Potenz erhalten haben, für deren Verhalten der Vernunft gegenüber der Sündenfall die Ursache ist.

Der höhere und niedere Verstand
(ratio superior et inferior).

Der Anschauung Plotins zufolge befindet sich die Seele, wie bereits früher entwickelt wurde [4]), an der Grenzscheide zweier entgegengesetzter Welten; infolge dieser ihrer Doppelstellung blickt sie teils nach oben zu einer höheren Welt empor, teils zu einer niederen nach unten herab. Abgesehen davon, daß dieser Gedanke selbst im Mittelalter vielfachen Anklang fand [5]), wurde von arabischen Philosophen sowohl wie von

---

[1]) Sent. l. II. d. 24. c. 4: Est enim sensualitas quaedam vis animae inferior, ex qua est motus, qui intenditur in corporis sensus, atque appetitus rerum ad corpus pertinentium.

[2]) Sent. l. II. d. 24. a. 9. p. 226 b. S. th. II. t. 15. q. 92. m. 4. p. 446 a.

[3]) A. a. O. p. 446 b. [4]) S. S. 220. Anm. 3.

[5]) S. S. 219 ff.

christlichen Denkern der Patristik und Scholastik in noch anderer Form an ihn angeknüpft. Wir finden ihn nämlich einmal in der arabischen Lehre vom zweifachen Antlitz der Seele wieder; das eine schaut nach oben, nach dem Ewigen und Immateriellen, das andere nach unten nach dem Irdischen und Körperlichen [1].

[1]) Wir finden die Lehre von den zwei Gesichtern der Seele erwähnt in den Schriften des Dominicus Gundissalinus, die meistenteils Exzerpte aus arabischen Quellen darstellen. Es heißt in *De immortalitate animae* (Bülow, Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unterblichkeit der Seele. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. II, 3. S. 19): Manifestum est virtutem istam aut esse duarum facierum, quarum altera illuminabilis est desuper, a rebus scilicet nobilibus, incorporabilibus, scilicet spoliatis a materia et ab appendiciis ipsius, altera illuminabilis a parte inferiori, videlicet corporalium et sensibilium . . . Ähnlich heißt es in seiner Schrift *De anima* (Alb Löwenthal, a. a. O. S. 128): Si mens humana, cum per superiorem faciem virtutis solem intelligentiae ad contemplandum Deum convertitur, ex illa parte illuminatur et sibi clara videtur, quia se aut Deum nulla phantasia intervelante sed revelata facie contuetur. Cum vero per inferiorem virtutem, scilicet scientiam, ad haec sensibilia intelligenda et disponenda se deprimit, ex ea tenebrescit et se non videt, quia sibi et aliis terrenis et aeternis simul intendere non valet. Gundissalinus dürfte als Quelle dieser seiner Ausführungen Algazel benützen. Vgl. dessen *Liber philosophiae* (ed. Petrus Lichtensteyn. Venedig 1506. Tract. IV. cap. 5): Anima vero humana habet duas facies, unam ad partem superiorem, quae est vastitas superior, eo quod ab illa acquirit scientias, nec habet anima virtutem speculativam, nisi respectu illius partis, cuius debitum erat, ut semper reciperet, et aliam faciem ad partem inferiorem, scilicet ad regendum corpus. Vgl. Bülow, a. a. O. S. 126. Anm. 1. Auch Avicenna spricht von dem Doppelgesicht der Seele, aber in ganz anderem Sinne. Er versteht darunter die beiden verschiedenen Vermögen der theoretischen und praktischen Vernunft (L. VI. natur. I, 4. fol. 8 r b f.). Vgl. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. S. 22. Haneberg, a. a. O. S. 199 f. Bülow, a. a. O. S. 127. Anm. 1. M. Winter, a. a. O. S. 33. Anm. 3. 5. S. 34. Anm. 4. Von den christlichen Scholastikern hat die Lehre vom zweifachen Antlitz Wilhelm von Auvergne vertreten, cf. dessen Schrift *De immort. an.* tom. I. p. 334: Manifestum est, virtutem istam nobilem esse duarum facierum, quarum altera illuminatur a rebus sublimibus et altera illuminabilis est ab inferioribus corporalibus et sensibilibus, et eadem virtus est et eadem facies. Und zwar dürfte seine Quelle Avencebrols *Fons vitae,* III. c. 37. p. 165, 6—16 (ed. Baeumker. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. I. Bd. Heft 2—4) sein, wo sich allerdings der Ausdruck facies nicht, wohl aber der ganze Gedanke Wilhelms findet. S. Baumgartner, a. a. O. S. 22. Bülow, a. a. O. Vgl. oben S. 220. Auch in der deutschen Mystik finden wir sowohl den Gedanken, daß die Seele ein Mittleres zwischen Gott nnd Kreatur ist, als auch die Lehre vom doppelten Antlitz wieder, so beim Meister Eckhart. Belege s. bei Lasson, Meister Eckhart. Berlin 1868. S. 85.

Ferner begegnen wir ihm in der augustinischen Unterscheidung eines oberen und unteren Teiles des Verstandes[1]).

Wie wir wissen, erwähnt Albert gern den Gedanken, daß die Seele das Bindeglied zweier Welten, daß sie im Horizont zwischen Zeit und Ewigkeit geschaffen ist[2]).

Auch macht er sich die augustinische Lehre von den zwei Seiten des Verstandes zu eigen, wie dies im speziellen Anschluß an Petrus Lombardus[3]) von seiten vieler Scholastiker, Franziskanern sowohl wie Dominikanern, geschieht, so bei Alexander Halensis[4]), Bonaventura[5]), Richard von Media Villa[6]), Duns Scotus[7]), Thomas[8]), Aegidius Romanus[9]), Petrus von Tarantasia[10]), Gabriel Biel[11]).

Was die Ausführungen Alberts über das Wesen der ratio superior und ratio inferior anlangt, so ist zunächst darauf hinzuweisen, daß er in diesem Zusammenhange unter ratio nicht ganz dasselbe wie dort versteht, wo er als Aristoteliker redet[12]). Er unterscheidet zwischen dem peripatetischen Begriff der ratio, demzufolge sie lediglich ein (diskursiv) erkennendes Vermögen ist, und dem augustinischen. Und diesem letzteren nach bedeutet sie, wie er selbst sagt, ein Ganzes, durch welches sich dem praktischen Verstande und dem Streben des Willens, aber vor allem dem praktischen Verstande entsprechend eine Bewegung von seiten der vernünftigen Seele vollzieht[13]). Sie

[1]) De Trin. l. XII. c. 1: Rationis pars superior aeternis rationibus conspiciendis vel consulendis adhaerescit; portio inferior ad temporalia gubernanda deflectitur. [2]) S. 219.

[3]) Sent. l. II. d. 24. c. 4—5.

[4]) S. th. II. q. 69. m. 1.

[5]) Sent. l. II. d. 24. 1. a. 2. q. 1 u. 2. p. 573 ff.

[6]) Sent. l. II. d. 24. a. 2. q. 4.

[7]) Sent. l. II. d. 24. q. unica. n. 3.

[8]) Sent. l. II. d. 24. q. 2. a. 1 u. 2. S. th. I. q. 79. a. 9. De verit. q. 15. a. 2.

[9]) Sent. 24. 1. q. 2. a. 1 u. dub. lat. 1.

[10]) Sent. l. II. d. 24. q. 3. a. 2.

[11]) Sent. l. II. d. 24. q. unica.

[12]) Vgl. S. 253 f.

[13]) Sent. l. II. d. 24. a. 10. p. 227 a: Sine praeiudicio videtur mihi esse concedendum, quod ratio, quae hic dividitur ab Augustino, dicit totum, quo perficitur motus ex parte animae rationalis secundum rationem practicam et appetitum voluntatis, sed tamen principaliter quoad rationem practicam.

wurzelt also nicht nur in der erkennenden, sondern auch in der Strebekraft der Seele; freilich dürfte hierbei nicht die voluntas deliberativa, sondern nur die voluntas naturalis [1]) in Betracht kommen. Dadurch, daß er auch den Willen als (sekundäre) Konstituente des Verstandes im augustinischen Sinne bezeichnet, will er dessen motorische Natur kennzeichnen. Was die Sensualität im Bereiche des sinnlichen Seelenlebens darstellt, das soll für das vernünftige der Verstand sein; das ist offenbar der Gedanke, von dem unser Scholastiker sich bei dieser Begriffsentwicklung der ratio leiten läßt.

Der an ihr unterschiedene höhere und niedere „Teil" selbst ist, wie von ihm in Berufung auf Augustin [2]) betont wird, nicht ihrer Substanz, sondern nur ihrem Habitus und ihrer Aufgabe nach verschieden. Den Habitus des höheren Verstandes bilden nämlich die Normen der göttlichen Gerechtigkeit. Auf sie beziehen wir uns, wenn wir zu entscheiden suchen, ob eine Handlung durch die göttlichen Gebote erlaubt ist, ob sie für die Erbauung im Glauben und der Sitte Wert besitzt, ob sie ein gutes Gewissen verschafft, oder aber ob das Gegenteil in diesen Hinsichten der Fall ist. Dagegen bilden den Habitus des niederen Verstandes die für die Regelung des Irdischen bestehenden besonderen Anschauungen und Grundsätze. Diese legen wir zu Grunde, wenn wir nachdenken, ob etwas schön oder häßlich, schicklich oder unschicklich ist, ob es sich jener Mitte, welche die Tugend einhält [3]), nähert oder von ihr abweicht [4]). Daraus erhellt aber auch sofort, daß und inwiefern die Thätig-

[1]) Vgl. S. 264.

[2]) De Trin. l. XII. c. 4. n. 4: Cum vero disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus nec eam in haec duo, quae commemoravi (sc. portionem superiorem et inferiorem), nisi per officia geminamus.

[3]) Hier macht sich wieder mitten in der ganz augustinisch gearteten Entwicklung der Einfluß des Aristoteles geltend.

[4]) Ganz die nämliche Anschauung begegnen wir u. a. auch bei Thomas: ratio inferior consiliatus ad electionem tendens ex rationibus rerum temporalium, ut quod aliquid est superfluum vel diminutum, utile vel honestum et sic de aliis conditionibus, quas moralis philosophus pertractat; superior vero consilium sumit ex rationibus aeternis et divinis, ut quia est contra praeceptum Dei vel eius offensionem parit vel aliquid huiusmodi (Sent. l. II. d. 24. q. 2. a. 2).

keit der beiden Verstandesseiten eine verschiedene ist; denn die eine beurteilt die Gegenstände und Handlungen nach den Satzungen des göttlichen, die andere nach denen des menschlichen und positiven Rechtes. Das nämliche Objekt kann natürlicherweise von beiden Gesichtspunkten aus betrachtet werden. Dabei aber hat die Thätigkeit des niederen Verstandes in Hinordnung auf die des höheren zu geschehen. Obwohl zwar die Bestimmungen, nach denen wir das Zeitliche regeln, von Fall zu Fall verschieden sind und wir sie daher besonders untersuchen und kennen lernen müssen, so haben sie doch dem Ewigen und den unveränderlichen Grundsätzen der göttlichen Gerechtigkeit als ihrem Ziele und ihrer Form zu entsprechen [1]. Aus diesem Grunde verschmäht man es auch nicht in der weltlichen Gesetzgebung (leges Imperatorum), die göttlichen Gebote (canones sacri) nachzuahmen [2]. Diese Beziehungen zwischen der Thätigkeit der beiden Verstandesteile werden bildlich im Anschluß an Ausführungen des Lombarden [3]) noch weiter dadurch beleuchtet, daß, wie das Weib zum Manne, so auch der untere zum oberen in untergeordnetem Verhältnis zu stehen hat [4].

Die christlichen Scholastiker nahmen in ihren Ausführungen über die beiden Stufen des Verstandes vielfach zu der Frage Stellung, ob jene etwa mit dem spekulativen und praktischen Intellekte zu identifizieren seien. Avicennas Auffassung mochte ursprünglich dazu den Anlaß geboten haben; ihm war das nach oben, nach den „erhabenen“ Prinzipien hin gerichtete Antlitz der Seele mit der spekulativen Vernunft und ihr nach unten, nach dem Körper hin gerichtetes Gesicht mit der praktischen Vernunft identisch gewesen [5]. Wie wir noch erfahren

---

[1]) Sent. l. II. d. 24. a. 9. p. 227 b. S. th. II. t. 15. q. 93. m. 3. u. 4. p. 449 a f.

[2]) Sent. a. a. O.

[3]) Sent. l. II. d. 24, 2. c. 6—13.

[4]) Die Sensualität wird dabei noch mit der Schlange im Paradiese verglichen, welche das Weib und durch dieses den Mann zur Sünde verführte. S. th. II. a. a. O. m. 5. u. 6. p. 450 b f. Sent. a. a. O. a. 14. p. 229 b.

[5]) L. VI. natur. I, 4 fol. 8 r b f.: anima humana . . . est una substantia habens comparationem ad duo, quorum unum est supra eam et altera infra eam. Sed secundum unum quodque istorum habet vim, per quam ordinatur habitus, qui est inter ipsam et illud. Haec autem virtus activa est

werden [1]), identifiziert Albert die Unterscheidung eines höheren und eines niederen Verstandesteils mit der des thätigen und möglichen Intellektes. Aber dies geschieht, was gleich hinzugefügt werden muß, nicht in dem *Sentenzenkommentar* oder der *Summa theologiae,* wo er sich ausführlich über das Wesen der ratio superior und inferior verbreitet, sondern nur in ganz vereinzelter Weise in der *Isagoge in libros De anima.* Daß ihm die beiden Teile des Verstandes nicht mit dem spekulativen und praktischen Intellekt zusammenfallen, entwickelt er zwar nicht näher. Es ergiebt sich aber aus seinen sonstigen Bestimmungen ohne weiteres, daß er jener Ansicht des von ihm so verehrten arabischen Lehrers nicht beistimmt. Der Auffassung nach, welche er als augustinischer Theologe über den Begriff der ratio vertritt, fällt diese ihm ja keineswegs mit der ratio bezw. dem Intellekt im peripatetischen Sinne zusammen. Ferner ist zu sagen, daß nach Alberts Meinung nicht nur die eine der beiden Seiten des Verstandes praktischer Natur ist. Sowohl der niedere, wie auch der obere Verstandesteil bezieht sich vielmehr, wie wir wissen, auf ein Handeln [2]). Sie sollen das menschliche Thun nach Maßgabe des ihnen eigentümlichen Habitus regeln und leiten; sie sind also beide praktischer Natur. Schließlich ist noch zu bemerken, daß unser Scholastiker nicht nur die ratio inferior, sondern auch die ratio superior unter der Rubrik der motorischen Vermögen nennt [3]). Die ihr speziell zukom-

---

illa virtus, quam habet anima propter debitum quod debet ei quod est infra eam scilicet corpus ad regendum aliquid. Sed virtus contemplativa est illa virtus, quam habet anima propter debitum, quod debet ei, quod est supra ipsam, ut patiatur ab eo et perficiat per illud et recipiat ex illo, tanquam anima nostra habeat duas facies, faciem scilicet deorsum ad corpus, quam oportet nullatenus recipere aliquam affectione [affectionem] generis debiti naturae corporis, et aliam faciem sursum versus principia altissima quam oportet semper recipere aliquid ab eo quod est illic et affici ab illo. Ex eo autem quod est infra eam generantur mores; sed ex eo quod est supra eam generantur sapientiae, et haec est virtus activa.

[1]) S. weiter oben.

[2]) Auch in ganz anderem Zusammenhange betont Albert gelegentlich (S. th. I. a. 3. q. 15. a. 2. suba. 1. p. 50 b), daß sowohl der obere, wie der untere Teil sich auf ein opus bezieht.

[3]) Sent. l. II. d. 24. a. 14. p. 230 a—b. S. de hom. q. 67. p. 306 a; q. 73. a. 4. p. 335 b.

mende motorische Beschaffenheit kennzeichnend, sagt er, daß sie sich gemäß denjenigen allgemeinen Grundsätzen bewege, welche auf einen einzelnen Fall anwendbar sind (secundum rationes applicabiles particularibus in opere)[1].

Geht hieraus mit voller Evidenz hervor, daß Albert sowohl den unteren, wie auch den oberen Teil praktischer Art sein läßt, so ist indessen noch zu erwägen, ob er sie beide nicht nur praktisch, sondern zugleich auch spekulativ sein läßt. In der That, er scheint offenbar dieser Ansicht zu sein, sagt er doch vom höheren Teile, daß er sich ausdehnt, um auf Gott und die Normen der ewigen Gerechtigkeit sein Augenmerk zu richten *(contemplare)*, nach denen sich das ganze menschliche Leben zu leiten hat[2], und vom niederen, daß es seine Aufgabe ist, die Grundsätze für die Regelung des Zeitlichen, die je nach den Verhältnissen und Umständen verschieden sind, zu betrachten *(considerare)*[3].

Andererseits sind freilich die beiden Stufen der ratio bei Albert dem intellectus practicus gegenüber nicht scharf genug auseinander gehalten. Wie bereits dort entwickelt wurde, wo wir über die peripatetischen Elemente seiner Psychologie handelten[4], lehrt er im Anschluß an Avicenna, daß der praktische Intellekt unser Thun und Lassen nicht nur nach menschlich-zeitlichen und technisch-praktischen Gesichtspunkten leitet, die durch das betreffende Werk ihm selbst geliefert werden, sondern daß er auch den Habitus der obersten moralischen Grundsätze besitzt und deshalb auch befähigt ist, Prinzip des sittlichen Handelns zu sein. Die beiden nämlichen Fähigkeiten verteilt er hier aber als augustinischer Theologe auf den niederen und den höheren Verstand. Auch dieser Umstand zeigt wieder in krasser Weise, wie sehr Albert bei seinem Bestreben, der peripatetischen wie zugleich auch der augustinischen Richtung entgegen zu kommen, in Widersprüche gerät und wie es um die Harmonie seiner Synthese bestellt ist. In welcher Weise

---

[1]) Sent. a. a. O. S. de hom. a. a. O. p. 335 b.
[2]) S. th. II. a. 15. q. 93. m. 3. p. 449 a.
[3]) A. a. O. m. 4. p. 450 a.
[4]) S. S. 240 ff.

er des weiteren die Thätigkeit des letzteren von der der Synteresis abzugrenzen sucht, kann erst im nächsten Kapitel, wo deren Begriff zu behandeln ist, dargethan werden.

Was die ratio superior ferner noch speziell anlangt, so wird sie in seinen Ausführungen über die Vermögenstrias memoria, intellectus, voluntas, in der er mit Augustin das Ebenbild Gottes im Menschen erblickt, des öfteren als Träger jener drei Potenzen erwähnt. In dem Zusammenhange, in welchem er über die Unterscheidung von ratio superior und inferior als solche handelt, unterscheidet er scharf zwischen der ersteren und den erwähnten drei Vermögen. Dies geschieht sowohl in dem *Sentenzenkommentar* [1]) wie in der *Summa de homine* [2]). Es wird hier ein Unterschied zwischen solchen bewegenden Kräften gemacht, welche sich nur auf das ungeschaffene Gut, auf Gott, richten, und solchen, welche sich auf ein Werk richten. Kräfte der ersteren Art sind memoria, intellectus, voluntas. Zu denen der letzteren gehören die ratio superior und inferior [3]). Diesen Widerspruch in der Auffassung des Begriffs des oberen Verstandesteiles sucht er in seinen Abhandlungen über die das Ebenbild Gottes darstellenden Vermögen gelegentlich wieder dadurch zu beseitigen, daß er zwischen einem engeren und einem weiteren Begriff der ratio unterschieden wissen will. In ihrem engeren Sinne stellt sie ihm diejenige seelische Kraft dar, deren Wesen im Vorausgegangenen auseinandergesetzt wurde; in ihrem weitern Sinne bildet sie ihm einen Vermögenskomplex, der nicht nur den Ternar memoria, intellectus, voluntas, sondern auch die Synteresis und die ratio superior im engeren Sinne umfaßt [4]). Da

[1]) Sent. l. II. d. 24. a. 14. p. 230 a.

[2]) S. de hom. q. 73. a. 4. p. 335 b.

[3]) Vgl. auch die Tabelle für die Seelenvermögen am Schlusse unserer Schrift.

[4]) Sent. l. I. d. 3. a. 20. p. 73 a: ratio superior respicit operabilia, licet per rationes iuris divini; sed potentiae imaginis simpliciores sunt, eo quod ordinatae sunt tantum ad notitiam veri et boni quod Deus est et eius, in quo ut imagine sua accipitur Deus; et quia quandoque invenitur Augustinus dicere, quod imago est anima secundum superiorem partem rationis, dicendum quod large sumit tunc superiorem partem, prout comprehendit potentias imaginis et synderesim et etiam illam partem, quae specialiter superior vocatur pars.

er die ratio superior ihrem weiteren Begriffe nach somit speziell auch als Träger der drei Potenzen memoria, intellectus, voluntas ansieht, so ist auf sie in diesem Sinne noch dort näher einzugehen, wo über die augustinische Vermögenstrias selbst gehandelt wird.

In all jenen Ausführungen, in denen sich Albert eingehend mit der Darlegung des Wesens und der Eigenart der beiden Verstandesteile beschäftigt — und dies ist in dem *Sentenzenkommentar* und der *theologischen Summe* der Fall — spricht er, wie wir gesehen haben, lediglich im Sinne Augustins und des Lombarden über den Gegenstand. Anders verhält er sich dagegen in der *Isagoge in libros De anima*[1]), wie bereits kurz angedeutet wurde. Hier versucht er Augustinisches mit Aristotelischem zu verbinden. Die „Synthese“ ist freilich eine höchst seltsame. Er bemerkt hier, daß die intellektive Kraft in einen höheren und einen niederen Teil zerfällt. Der höhere werde von Augustin als superior intelligentia bezeichnet. Er stellt die höchste unter den erkennenden Potenzen dar, weil er sich auf die Erkenntnis der unerschaffenen Wahrheit gemäß dem ihm vom Schöpfer aufgeprägten Ebenbilde der hl. Dreifaltigkeit richtet, die sich in der Vermögenstrias memoria, intellectus, voluntas in uns widerspiegelt. Das, was Albert durch diese schwerfällige und leicht mißverständliche Entwicklung sagen will, ist, daß das Erkennen des oberen vernünftigen Teiles sich durch die Bethätigungsweise[2]) der die imago Dei im Menschen bildenden Fähigkeiten memoria, intellectus, voluntas vollzieht, daß mit ihnen der obere Teil identisch ist. Nachdem noch gesagt worden, daß wir dieser Kraft gemäß die obersten Prinzipien des Wissens besitzen, heißt es, daß sie ihrer Substanz nach mit der thätigen Vernunft (intellectus agens) identisch sei. So werde sie auch bezeichnet, insofern man sie als eine gewisse natürliche Anlage (ut natura quaedam) auffaßt; als erkennende Fähigkeit (secundum quod est apprehensiva) aber heiße sie Erkenntniskraft oder Geist (intelligentia sive mens). Über den niederen Teil

[1]) S. zum Folg. c. 31. p. 52 b.

[2]) Auf diese selbst kann erst dort, wo über memoria, intellectus und voluntas gehandelt wird, näher eingegangen werden.

bemerkt Albert nur, daß er, wenn er als bestimmte Naturanlage betrachtet wird, „möglicher Intellekt“, als erkennende Kraft aber „spekulative Vernunft oder Verstand“ (intellectus speculativus vel ratio) genannt werde.

Das freie Wahlvermögen
(liberum arbitrium).

Albert erblickt in der Lehre vom liberum arbitrium nicht ein Ergebnis der aristotelisch-peripatetischen Philosophie, sondern eine Leistung der Patristik und der christlichen Frühscholastik. In seinen Ausführungen über diesen Gegenstand bezieht er sich nämlich fast ausschließlich auf theologische Autoritäten, auf Augustinus, Bernhardus, Johannes Damascenus. Aufs deutlichste giebt er seinen Standpunkt in dieser Beziehung dadurch kund, daß er in der *Summa de homine*, wie wir wissen, unter denjenigen Vermögen, welche speziell von den „sancti“ vertreten würden, auch das liberum arbitrium anführt [1]) und es auch in diesem Zusammenhange behandelt [2]). Aus demselben Grunde geht er auf diesen Gegenstand auch noch in den beiden großen theologischen Schriften, im *Sentenzenkommentar* [3]) und speziell in der *Summa theologiae* [4]), nicht aber in jenen Schriften darauf ein, in denen wir ihn speziell als Schüler des Aristoteles zu hören gewohnt sind. So finden wir das liberum arbitrium in *De anima* nur einmal kurz erwähnt vor; nachdem er hier nämlich in ausführlichster Weise die peripatetischen Anschauungen über die bewegenden Kräfte dargelegt hat, kommt er in einer „digressio“ noch ganz kurz auf „deren Verschiedenheiten gemäß den Platonikern und Theologen“ und dabei außer auf die Synteresis, Conscientia, ratio superior und inferior auch auf das liberum arbitrium zu sprechen [5]). Ebenso berührt er dieses auch in der *Ethik* nur gelegentlich, nämlich um den Begriff der electio

[1]) S. S. 442.
[2]) Q. 68. p. 307 b—320 a.
[3]) II. t. 14. q. 91. p. 437 b—443.
[4]) L. II. d. 23. a. 5—7. p. 222—224.
[5]) L. III. t. 4. c. 10. p. 182 a.

klarzustellen und seiner Verwechslung mit dem des liberum arbitrium vorzubeugen [1]).

Indem an anderer Stelle angeführt wurde, in welcher Weise Albert diese beiden Begriffe unterscheidet, erfuhren wir bereits, wie er über das Wesen des liberum arbitrium im allgemeinen urteilt. Bei seiner Unterscheidung geht er, wie wir hörten, von der Betrachtung des der electio und dem liberum arbitrium eigentümlichen Aktes aus. Wohl handelt es sich seiner Ansicht nach in beiden Fällen um eine Wahl zwischen verschiedenen Objekten. Aber die Art dieser Wahl ist verschieden. Das liberum arbitrium entscheidet frei nach Willkür; es steht gänzlich in seinem Belieben, sich dem Guten zuzuwenden, welches der Verstand als das größere erkannt hat, oder sich dem anderen zuzuneigen, zu welchem die Begierde den Geist hindrängt. Anders steht es beim Akt der electio. Hier erfolgt die Wahl stets im Anschluß an das Urteil des Verstandes. In dem liberum arbitrium sieht Albert somit den Träger der psychologischen, in der electio den der sittlichen Freiheit. Jenes stellt sich ihm demnach auch, wie wir in jenem Zusammenhange erfuhren, als Potenz, diese als Habitus dar [2]). Mit Rücksicht darauf wurde bereits für *liberum arbitrium* der Ausdruck *„freies Wahlvermögen“* und für *„electio“* der Ausdruck *„Wahlfreiheit“* gebraucht. Mit *„Willensfreiheit“* wurde der Terminus *„libertas voluntatis“* übersetzt, da diese, wie wir alsbald noch näher hören werden, nach Albert keineswegs mit der des liberum arbitrium real zusammenfällt. In terminologischer Hinsicht sei darauf hingewiesen, daß er in jenen Erörterungen, wo er über die Beziehungen zwischen freiem Wahlvermögen und Wahlfreiheit spricht, für letztere, um Mißverständnisse zu verhüten, den Ausdruck *„eligentia“* statt *„electio“* verwendet, da seiner Ansicht nach auch der Akt des freien Wahlvermögens eine electio ist [3]).

---

[1]) L. III. t. 1. c. 16. p. 125.

[2]) S. S. 283. 290 ff.

[3]) Vgl. Eth. l. III. t. 1. c. 16. p. 125 a u. b, sowie die oben erwähnte Digressio in De an. l. III. t. 1. c. 16. p. 125 a. Dort, wo Albert als Theologe redet, bedient er sich für die Wahlfreiheit durchweg des Ausdruckes „eligentia“. Vgl. Sent. l. II. d. 24. a. 7. p. 224 b. S. de hom. q. 68. a. 2. p. 313 b.

Insofern unser Scholastiker demnach beide Begriffe historisch, sachlich und terminologisch auseinandergehalten wissen will, hat er ungleich schärfer sowohl als jene mittelalterlichen Denker gesehen, von denen er, ohne sie näher zu nennen, berichtet, daß sie die *προαίρεσις* des Aristoteles mit dem liberum arbitrium identifiziert hätten[1]), als auch Forscher unserer Zeit, welche dasselbe thun[2]).

Wenden wir uns nunmehr der Besprechung derjenigen Ausführungen Alberts zu, in denen er über das liberum arbitrium als solches speziell handelt. Es sei schon im voraus bemerkt, daß wir in ihnen die Klarheit und Bestimmtheit, die wir in seiner prinzipiellen Unterscheidung des liberum arbitrium und der aristotelischen *προαίρεσις* antreffen, leider völlig vermissen. Wie er überhaupt kein rechtes Verständnis der Eigenart des Strebevermögens entgegenbringt, so ist dies auch hinsichtlich der Beschaffenheit des liberum arbitrium der Fall.

Wir hörten im Vorangegangenen, daß Albert im liberum arbitrium keinen Habitus, sondern vielmehr eine Potenz erblickt. Dort, wo er sich des näheren mit dieser Frage beschäftigt, will er es doch wieder auch nicht als ein Vermögen schlechthin aufgefaßt wissen. Um zugleich das Verhältnis zu beleuchten, in welchem seine Anschauung zu der der anderen großen Scholastiker in dieser Hinsicht steht, sei zunächst hingewiesen, daß bei der Beantwortung der Frage nach dem allgemeinen Wesen des liberum arbitrium und seinem Verhältnis zu Wille und Verstand drei Richtungen zu unterscheiden sind. Die meisten lehrten,

[1]) Eth. l. III. t. 1. c. 16. p. 125 a f.: Si autem quaeritur, utrum haec electio sive eligentia, quam Graeci prohaeresim vocant, sive, ut quidam dicunt, procryresim, sit idem cum libero arbitrio, ad propositum quidem non pertinet; tamen quia de hoc quidam dubitant, quaedam de hoc oportet dicere propter doctrinae facilitatem . . . Eliquidam liberum arbitrium non est etc.

[2]) So erklärt Hemann: „Was Aristoteles mit *προαίρεσις* bezeichnet, dafür haben dann die Lateiner den Ausdruck liberum arbitrium als terminus technicus gewählt . . . Es ergiebt sich auch, daß liberum arbitrium eine durchaus zutreffende Übersetzung des aristotelischen Gedankenausdruckes ist“ (Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Leipzig 1887. S. 66 f.). Dieselbe Verwechslung begeht auch T. Pesch, Instit. psychol. III, 336.

daß es eine Potenz darstellt, und zwar mit dem Willen seiner Realität nach zusammenfällt. Diesen zweifellos einfachsten und gangbarsten Weg schlugen u. a. Thomas[1]), Aegidius Romanus[2]), Duns Scotus[3]), Richard von Media Villa[4]) ein. Die Vertreter der beiden anderen Richtungen aber knüpften unmittelbar an die Definition des liberum arbitrium an, welche sie in den *Sentenzen*[5]) des Petrus Lombardus vorfanden. Dieselbe besagt, daß das liberum arbitrium eine Fähigkeit (facultas) des Verstandes und des Willens sei, durch die unter dem Beistand der Gnade das Gute, in Ermangelung derselben aber das Böse gewählt wird. Man glaubte nämlich, daß diese Bestimmung auf Augustin zurückginge[6]). Indessen mag der Lombarde sie wohl von Hugo von St. Viktor[7]) entlehnt haben. Bei Augustin findet sie sich weder wörtlich noch

---

[1]) Über die Potentialität des liberum arbitrium verbreitet sich der Aquinate Sent. l. II. d. 24. q. 1. a. 1. S. th. I. q. 83. a. 2. De verit. q. 24. a. 4. Daß das liberum arbitrium mit dem Willen identisch ist, sucht er zu zeigen Sent. l. II. d. 24. q. 1. a. 3. S. th. I. q. 83. a. 4; III. q. 18. a. 3, 4. De verit. q. 24. a. 6. Vgl. Mausbach a. a. O. p. 29 ff. Schwane, Dogmengeschichte III, 364. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. M.-A. S. 625 f. Bonavent. Opp. ed. Quar. tom. II. Scholion. p. 602 n. 1.

[2]) Sent. l. II. d. 24, 1. q. 1. a. 1 (das liberum arbitrium ist Potenz). A. a. O. a. 3 (es ist mit der voluntas identisch).

[3]) Sent. l. I. Prolog. q. 4. n. 21. L. II. d. 24, 1. q. 1. a. 1.

[4]) Sent. l. II. d. 24. a. 1. q. 3.

[5]) L. II. d. 24. c. 3: Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente vel malum ea deserente.

[6]) Albert erwähnt die oben erwähnte Definition, ohne den Lombarden mit zu nennen, einfach als solche Augustins Sent. l. II. d. 24. a. 7. p. 224 b. S. de hom. q. 68. a. 2. p. 308 b: Primo de diffinitione beati Augustini, quae ponitur in II. *Sententiarum* dist. 24, quae haec est . . . S. th. II. t. 4. q. 16. m. 2. p. 118 a: Dat enim Augustinus hanc rationem libro primo *de libero arbitrio*. Wie die Herausgeber der Opp. Bonaventuras hinweisen (tom. II. p. 592 Anm. 6), dürfte Albert hier c. 7. n. 16 ff. der zitierten Schrift im Auge haben. Was hier ausgeführt wird, berechtigt indessen noch keineswegs zu Alberts Anschauung. Auch Alexander Halensis (S. th. II. q. 73. m. 1. a. 2) und Bonaventura (Sent. l. II. d. 25, 1. a. unic. q. 1. p. 592 b) schreiben die Definition ohne jedes Bedenken Augustin zu.

[7]) Sent. t. 3. c. 8. P. L. tom. 176. col. 101 C. Der Lombarde nahm nur eine unwesentliche Änderung vor, insofern er statt „habilitas", wie Hugo schreibt, den Terminus „facultas" wählt.

ihrem Inhalte nach vor. Seiner Anschauungsweise ist der Gedanke, daß das liberum arbitrium eine Thätigkeit nicht nur des Willens, sondern auch des Verstandes sein soll, völlig fremd. Die Frage, ob das liberum arbitrium eine von der voluntas als solcher der Sache nach verschiedene Potenz darstellt, hat dieser sich offenbar gar nicht vorgelegt. Ihm ist der Wille als das Vermögen der freien Selbstbestimmung [1]) zugleich auch das Prinzip der freien Wahl [2]). Seiner Lehre nach steht dieser zu keiner der übrigen seelischen Kräfte, auch nicht zum Verstande und zur Vernunft, in Abhängigkeit, wohl aber stehen die Funktionen aller anderen Potenzen in Abhängigkeit von der Thätigkeit des Willens [3]). Der Umstand, daß gleichwohl eine Reihe der bedeutendsten Lehrer des dreizehnten Jahrhunderts ihm jene Definition zuschrieben, zeigt uns in charakteristischer Weise, wie kritiklos und naiv man doch häufig bei den Autoritäten Anschluß suchte. Wohl waren diejenigen, welche an jene Definition anknüpften, sich darin einig, daß das liberum arbitrium sowohl dem Verstande als auch dem Willen angehört, nicht aber darin, wie sie die Struktur dieses psychologischen Gebildes näher bestimmen sollten. Der Grund ihrer Uneinigkeit lag in einer gewissen Unbestimmtheit des vermeintlich augustinischen Terminus „facultas". Dieser bedeutet in der philosophischen Sprache des Mittelalters nicht „Vermögen" schlechthin, sondern die Leichtigkeit eines Vermögens im Übergehen zu einer Thätigkeit [4]). Diesem Umstand wurde nun wieder in verschiedener Weise Rechnung getragen. Von den einen wurde das liberum arbitrium direkt für einen Habitus erklärt. Vertreter dieser Richtung ist Bona-

---

[1]) Vgl. S. 267 f.

[2]) Vgl. S. 267 Anm. 1 und die von Gangauf (a. a. O. S. 332 Anm. 5) zusammengestellten Stellen.

[3]) Vgl. Wilhelm Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes J. D. Straßburg i. E. 1886. S. 25—42.

[4]) Vgl. Albert De an. l. III. t. 4. c. 10. p. 182 a: facultas est potestas facilis. S. de hom. q. 68. a. 2. p. 312: facultas facilem et perfectam potestatem supponit. Vgl. Thomas S. th. I. q. 83. a. 2 ad 2: facultas nominat quandoque potestatem expeditam ad operandum. Bonaventura a. a. O. q. 4: facultas est illud, quo potentia efficitur facilis.

ventura[1]). Andere konnten sich nicht dazu verstehen, in dem liberum arbitrium einen bloßen Habitus zu erblicken. Sie bestimmten es als ein Vermögen mit einem Habitus, als eine potentia habitualis. Der erste wohl, der diesen Standpunkt einnahm, war Bonaventuras Lehrer, Alexander von Hales. Seine Anschauung vom Wesen des liberum arbitrium[2]) wurde für Albert vorbildlich.

Ganz in Übereinstimmung mit ihm erklärt es unser Scholastiker für eine spezielle Potenz, die durch einen Habitus, nämlich die ihr eigentümliche Freiheit, vollendet ist[3]). Wie Alexander[4]), so betont auch er auf das nachdrücklichste, daß das freie Wahlvermögen weder mit dem Verstande noch mit dem Willen zusammenfällt. Vom Verstande ist es verschieden, weil die Art ihrer beiderseitigen Entscheidung eine verschiedene ist. Das liberum arbitrium nimmt, führt er wie der Lehrer der Franziskanerschule[5]) aus, die Stelle des Schiedsrichters ein, der an keine Vorschriften in seinem Urteil gebunden ist, da er nur einen Vergleich zwischen den streitenden Parteien zustande zu bringen hat. Bei diesem seinem Vermittlungsversuch kann es denn auch vorkommen, daß er zum Nachteil des einen und zum Vorteil des anderen entscheidet. In analoger Weise verhält sich das freie Wahlvermögen gegenüber dem, was der Verstand

---

[1]) Sent. a. a. O. p. 601 b f.: liberum arbitrium principaliter dicit habitum et complectitur rationem et voluntatem, non tanquam una potentia, sed tanquam unus habitus, qui quidem recte dicitur facultas et dominium. Vgl. über Bonaventuras Standpunkt Schwane a. a. O. S. 349 und die Bemerkungen des Herausgebers tom. II. p. 602 Scholion.

[2]) Vgl. a. a. O. a. 1 resp.: liberum arbitrium est potentia habitualis pro libito eligentis. A. a. O. a. 2 ad 2 und 3: liberum arbitrium dicitur facultas voluntatis et rationis, quia est in istis duabus potentiis est primo et principaliter libertas, puta est rationis ut consiliantis et voluntatis sicut moventis. . . . facultas vero dicitur respectu eius per quod illud redditur facile.

[3]) Sent. l. II. d. 23. a. 5. p. 223 a: liberum arbitrium est potentia specialis completa per habitum naturalem. S. th. II. t. 14. q. 91. m. 1. p. 438 b: Revera liberum arbitrium est potentia perfecta per habitum naturalem et habitus ille libertas est. Vgl. a. a. O. m. 3. p. 440 b. S. de hom. q. 68. a. 2. p. 311 b. De an. l. III. t. 4. c. 10. p. 182 a. Eth. l. III. t. 1. c. 16. p. 125 b.

[4]) Vgl. dessen S. th. II. q. 73. m. 1. a. 3.

[5]) Vgl. dessen S. th. II. a. a. O. m. 3. a. 4. Hierzu Endres a. a. O. S. 289.

bestimmt, und dem, was das Begehrungsvermögen anstrebt. In seiner Wahl nämlich kann es sich gänzlich frei für dieses oder jenes entscheiden. Während somit das freie Wahlvermögen als potestas arbitraria sich offenbart, stellt der Verstand vielmehr eine potestas iudiciaria dar. Wie der Richter lediglich dem Gesetz entsprechend sein Urteil zu fällen hat, so ist der Verstand in seinen Bestimmungen gänzlich an den betreffenden Sachverhalt gebunden und durch ihn in seinen Entscheidungen schlechthin determiniert [1]).

Vor allem muß es von Interesse für uns sein zu erfahren, in welcher Weise Albert sich die substantielle Verschiedenheit zwischen dem freien Wahlvermögen und dem Willen denkt und wie er diese zu begründen sucht, zumal die meisten seiner Zeitgenossen und Nachfolger, ja auch sein Schüler Thomas sich hier in völlig entgegengesetztem Sinne entschieden haben. In der *Summa de homine* [2]) sagt er in dem Zusammenhange, wo er dem Verstand und dem Willen gegenüber die Eigenart des freien Wahlvermögens nachweisen will, nur, daß dieses sein Sein von der Vollendung der schiedsrichterlichen Gewalt erhalte, während es der Wille von der Vollendung des sich zum Begehrenswerten hinneigenden Strebevermögens habe. Außerdem kommen des weiteren für unsere Zwecke noch seine in drei Schriften gegebenen Einteilungen der vires motivae in Betracht. Im *Sentenzenkommentar* [3]) und in der *Summa de homine* [4]) wird kurz bemerkt, daß der Wille sich auf ein Werk richtet, insofern er es anstrebt, das freie Wahlvermögen, insofern es dieses wählt. Am ausführlichsten noch entwickelt er uns seinen Standpunkt in *De anima* in jener Digressio, auf die bereits hingewiesen wurde. Der Wille wird zunächst als das Vermögen der freien Selbstbestimmung gekennzeichnet. Durch ihn seien wir Herr unserer Akte und frei. Freisein aber bedeute seiner selbst und nicht eines anderen wegen dasein [5]). Dies deuteten

---

[1]) S. de hom. q. 68. a. 2. p. 311 b ff.
[2]) A. a. O. p. 312 a.
[3]) L. II. d. 24. a. 14. p. 230 b.
[4]) Q. 73. a. 4. p. 335 b.
[5]) Vgl. S. 268.

wir an, wenn wir sagten, daß wir aus freien Stücken das thäten, was wir thun, indem wir dadurch zu erkennen gäben, daß die Ursache des Aktes nur wir selbst seien. Werde diese Potenz, nämlich der Wille, aber als geordnet von dem beratenden Verstande (ut ordinata a ratione deliberante) aufgefaßt und bezögen Beratung und Strebevermögen sich auf das nämliche, so erhalte diese aus beiden der Ordnung nach hervorgehende Thätigkeit den Namen „freies Wahlvermögen“ [1]). Was seiner Ansicht nach aus dem Willen somit das freie Wahlvermögen macht, was die Willensfreiheit zur Wahlfreiheit stempelt, ist das Hinzutreten der Verstandesthätigkeit. Erst dadurch kann es zu einer Wahl kommen; denn der Anstrebung durch den Willen muß in diesem Falle eine Beratung durch den Verstand vorausgehen. Da Verstand und Wille sich, wie von ihm ausdrücklich hervorgehoben wird, beide auf dasselbe Objekt beziehen sollen, so ergiebt sich als Konsequenz, daß, so oft auch immer eine Wahl zustande kommt, stets das gewählt wird, was auch der Verstand gebilligt hat. Nun aber kann sich doch das freie Wahlvermögen auch für etwas Schlechtes entscheiden, es muß, von Alberts Standpunkt aus geurteilt, sich dann auch der Verstand für das Schlechte entschieden haben, da, wenn eine Wahl zustande kommt, der Wille von ihm beraten und „geordnet“, mit ihm über das Objekt im Einvernehmen sein muß. Der Verstand würde dann die Ursache auch der schlechten Wahl sein. Dies ist aber offenbar Alberts Ansicht nicht. Gerade er entwickelt an der nämlichen Stelle, daß das arbitrium häufig falsch ist. Die einzige Ursache hiervon aber sei die Freiheit. Da diese vom Willen herstammt, so bilde die Ursache unserer schlechten Werke der Wille in höherem Grade als der Verstand, dessen Sache es sei, das arbitrium zu fällen [2]). Aber, ist hiergegen einzuwenden, die Wahl erfolgt doch eben auf Grund dieses Arbitriums, dieses Schiedsspruches!

Aus dieser Ausführung in *De anima* und aus dem vorher Erwähnten geht zur Genüge hervor, daß Albert den Akt der Wahl als wesentlich verschieden von dem des Wollens betrachtet und infolgedessen beide aus besonderen Potenzen hervor-

[1]) De an. l. III. t. 4. c. 10. p. 182 a. [2]) A. a. O.

gehen läßt. Diese Unterscheidung wird aber nur dadurch möglich, daß er gänzlich vergißt, was er über den Willen im eigentlichen Sinne als voluntas deliberans [1]) ausgeführt hat. Wir hören dort, wo immer Albert auf den Gegensatz von Wille und freiem Wahlvermögen zu sprechen kommt, kein Wort davon, daß das Wollen in seiner engeren Bedeutung stets mit einer Überlegung verbunden sein muß, wenn es nicht einfaches Streben sein soll. Hier wird ausgeführt, daß der Wille, insofern er vom Verstande geordnet ist, zum freien Wahlvermögen wird! Der Wille wird hier somit dem Begehrungsvermögen, das seine Leitung vom Verstande erhält, gleichgesetzt. Daß Albert selbst keineswegs aber den Willen in irgend einem anderen weiteren Sinne meint, geht ja schon zur Genüge aus dem hervor, was er über dessen Freiheit sagt. Wie wir sehen, treten uns bereits in den fundamentalsten Bestimmungen über das liberum arbitrium die schwerwiegendsten Widersprüche entgegen.

Sind nach der Meinung unseres mittelalterlichen Lehrers Verstand und Wille vom freien Wahlvermögen real verschieden, so soll dieses doch wieder zu ihnen in innigster Beziehung stehen. Denn es wurzelt nicht unmittelbar in der Substanz der Seele, sondern nur mittelbar in ihr, insofern diese nämlich primär bereits durch andere Potenzen, durch den Verstand und den Willen, bestimmt ist. Diese seine Beziehung zu den beiden erwähnten Potenzen darf seiner Anschauung nach nicht wieder so verstanden werden, als ob das freie Wahlvermögen seinem Sein und Begriffe nach beide Kräfte zugleich sei, als ob es aus ihnen als seinen Wesensbestandteilen im eigentlichen Sinne zusammengesetzt sei [2]). Wie man sich das Verhältnis des freien Wahlvermögens zu Verstand und Willen zu denken hat, darüber spricht Albert sich nun wieder bei den verschiedenen Gelegenheiten verschieden aus; er erklärt einmal, daß das liberum arbitrium dem Verstande folge, dem Willen aber vorausgehe und somit ein Mittleres zwischen beiden bilde, dann wieder, daß es nur seine Freiheit in erster Linie in jene beiden Potenzen

[1]) Vgl. S. 264 f. 275 ff. [2]) Sent. l. II. d. 23. a. 5. p. 223 b. S. th. II. t. 14. q. 91. m. 2. p. 439 b. t. 15. q. 97. m. 2. p. 458 b. S. de hom. q. 68. a. 2. p. 312 a. a. 3. p. 315 a.

verlege, endlich, daß es sowohl dem Verstande, wie auch dem Willen nachfolge. Dies bemüht er sich im Anschluß an eine eingehende Analyse der dem freien Wahlvermögen zukommenden Thätigkeit zu zeigen, die selbst wieder in den einzelnen Schriften abweichend ausfällt. Wir müssen infolgedessen über die einzelnen Ausführungen gesondert referieren.

Im *Sentenzenkommentar*[1]) geht er dabei ausdrücklich von jener uns bereits bekannten angeblich augustinischen Definition aus, nach der das freie Wahlvermögen eine Fähigkeit des Verstandes und des Willens ist, und sucht sie durch folgende dem Johannes von Damaskus zugeschriebene Darstellung der Thätigkeit des liberum arbitrium zu rechtfertigen. Er bemerkt auf ihn sich berufend, daß dieses zuerst untersucht (inquirit), dann verteilt (disponit), darauf ordnet (ordinat), ferner beurteilt und entscheidet (diiudicat et sententiat), alsdann wählt (eligit), hierauf will (vult) und endlich das Werk selbst in Angriff nimmt (impetum facit ad opus). Da das Wählen den Akt des freien Wahlvermögens bildet und die ihm vorausgehenden Thätigkeiten dem Verstande, die ihm nachfolgenden dem Willen angehören, so ergiebt sich, schließt Albert, daß das freie Wahlvermögen eine Potenz darstellt, in welcher Verstand und Wille sich berühren, daß es von beiden Potenzen etwas hat, insofern es auf beide hingeordnet ist, da die eine nachfolgt, die andere vorausgeht. Es ist daher eine Fähigkeit des Verstandes und des Willens, freilich nicht in dem Sinne, daß es, wie er sich ausdrückt, aus ihnen beiden materiell bestünde, sondern nur der Hinordnung nach.

Unser mittelalterlicher Lehrer versucht hier somit eine Synthese jener Augustin zugeschriebenen Auffassung vom Wesen des freien Wahlvermögens und der Lehre des Johannes. Aber ebensowenig, wie jene Definition in Wahrheit den Standpunkt des Bischofs von Hippo wiedergiebt, kann die gegebene Schilderung der Thätigkeiten als solcher des freien Wahlvermögens auf den Damaszener mit Recht zurückgeführt werden[2]). Der

---

[1]) A. a. O. p. 223 b.

[2]) Albert bezieht sich auf De fide orthod. l. II. cap. 22. col. 945 C: *αὐτεξουσίως οὖν (ὁ ἄνθρωπος) ὀρέγεται καὶ αὐτεξουσίως βούλεται, καὶ*

griechische Kirchenlehrer zählt allerdings gelegentlich jene Reihe von Akten auf; als deren Subjekt und Prinzip aber ist nicht, wie durch Alberts Darstellung der Anschein erweckt wird, das freie Wahlvermögen, sondern der Mensch allgemein gedacht. Johannes spricht an jener Stelle, auf die Albert sich bezieht, von der Verschiedenheit des tierischen und des menschlichen Thuns. Jenes erfolge nämlich mit innerer Notwendigkeit; dieses indessen frei auf Grund der freien, weil vernünftigen Natur des Menschen. Es wird sodann näher angegeben, in welchen Seelenthätigkeiten überhaupt diese freie Anlage bei ihm zum Ausdruck kommt. Diese sind die von Albert erwähnten Akte. Nichts aber berechtigt ihn in der Darstellung des Johannes, sie als Akte des freien Wahlvermögens anzusehn. Der Umstand, daß Albert in diesem Zusammenhange wenigstens jene Entwicklung in einer solchen Weise wiedergiebt, als ob Johannes einen derartigen Standpunkt thatsächlich einnähme, zeigt uns wieder, daß das Zurückgreifen auf die Tradition nicht selten in wenig einwandsfreier Weise geschieht.

Was seine Entwicklung in sachlicher Hinsicht selbst betrifft, so fällt sofort auf, daß einmal die verschiedenen erwähnten Thätigkeiten insgesamt als Funktionen des freien Wahlvermögens bezeichnet werden, und dann wieder nur ein einziger dieser Akte, nämlich das Wählen, ihm selbst zugesprochen wird, die übrigen aber entweder dem Verstande oder dem Willen zugewiesen werden. Seine Meinung geht hier dahin, daß man bei der Thätigkeit des freien Wahlvermögens eine solche im weiteren und eine solche im engeren Sinne zu unterscheiden hat, welch letztere von der ersteren eingeschlossen ist. Die Thätigkeit im weiteren Sinne stellt jener ganze Komplex von Akten dar; die im engeren Sinne bildet der eigentliche Wahlakt selbst. Daß nur dies die Ansicht Alberts ist, erkennen wir sofort, so unklar dieselbe auch in seiner Darlegung zum Ausdruck kommen mag und so seltsam sie an sich ist, wenn wir uns daran erinnern, daß er von der vermeintlich augustinischen

αὐτεξουσίως ζητεῖ καὶ σκέπτεται, καὶ αὐτεξουσίως βουλεύεται, καὶ αὐτεξουσίως κρίνει, καὶ αὐτεξουσίως διατίθεται, καὶ αὐτεξουσίως προαιρεῖται, καὶ αὐτεξουσίως ὁρμᾶ καὶ αὐτεξουσίως πράττει ἐπὶ τῶν κατὰ φύσιν ὄντων. Diese Stelle stellt sich als ein kurzes Exzerpt einer kurz vorhergehenden längeren Ausführung (a. a. O. col. 945 A—B) dar.

Definition ausgeht und sie zu rechtfertigen sucht. Hierbei sieht er sich ihrem Inhalt entsprechend genötigt, zwei Momente zu berücksichtigen und klarzustellen, nämlich erstens, daß das freie Wahlvermögen eine Fähigkeit sowohl des Verstandes als auch des Willens bildet und zweitens, daß sein spezifischer Akt das Wählen ist. Jenes sucht er dadurch nachzuweisen, daß er das freie Wahlvermögen zum Subjekt einer ganzen Reihe von Akten macht, von denen gewisse sich als Thätigkeiten des Verstandes, andere als solche des Willens erweisen, dieses wieder, insofern er auch die Wahl als eine der Thätigkeiten des freien Wahlvermögens bestimmt, sie aber dadurch von den übrigen auszeichnet, daß er sie weder als Verstandes- noch als Willensthätigkeit auffaßt, sondern sie aus dem freien Wahlvermögen selbst hervorgehen läßt. Daß diese Darlegung nicht einwandsfrei ist, liegt auf der Hand. Damit ist aber nichts anderes gesagt, als daß das Wählen der Wesensakt des liberum arbitrium ist; da der Haupt- und Wesensakt aber nicht dem Verstande oder dem Willen, wie die übrigen Thätigkeiten, sondern dem Wahlvermögen selbst entspringen soll, so ergiebt sich daraus nichts weniger, als daß das freie Wahlvermögen eine Thätigkeit des Verstandes und Willens ist. Es hätte in diesem Falle gezeigt werden müssen, daß die gesamte Thätigkeit des freien Wahlvermögens sich restlos in Verstandes- und Willensakte auflösen ließe. Albert selbst schließt aus seiner Darlegung allerdings zunächst nur, wie wir gehört, daß das freie Wahlvermögen eine Potenz ist, in der Verstand und Wille sich einander berühren. Er reduziert daher das aus Verstand und Wille Zusammengesetztsein, was er nachweisen sollte, selbst auf „ein Hingeordnetsein“ auf diese beiden Vermögen. Daraus aber ergiebt sich doch noch nicht, daß das liberum arbitrium eine Fähigkeit der beiden Vermögen selbst ist, wie laut Definition behauptet wird, sondern vielmehr, daß das freie Wahlvermögen selbst eine primäre Potenz ist, deren spezifischer Thätigkeit solche des Verstandes vorausgehen und solche des Willens nachfolgen.

Gehen wir nunmehr auf seine diesbezüglichen Ausführungen in der *Summa theologiae* ein. Bevor wir auf den eigentlichen Gegenstand selbst zu sprechen kommen, sei zunächst gegenüber

dem Vorangegangenen auf folgendes hingewiesen. Bei der Beantwortung der Frage, ob das freie Wahlvermögen eine Potenz oder mehrere ist, bemerkt hier Albert gelegentlich im Hinblick auf jene Stelle bei Johannes von Damaskus, daß dieser hier nicht sagen wollte, das liberum arbitrium sei alle Potenzen, die er dort aufzähle, sondern vielmehr, daß seine universelle Kraft infolge seiner Freiheit gleichsam bewegend sich auf alle Vermögen hin ausdehnt [1]. Albert interpretiert ihn somit hier in einwandsfreier korrekter Weise. Daß er ein und dieselbe Stelle bald so, bald so auslegt, ist uns nichts Neues mehr; es sei nur kurz daran erinnert, in wie verschiedener Weise er jenen Befehl des Demiurgen an die niederen Götter im platonischen Timäus deutet [2]. Das Problem, ob das freie Wahlvermögen eine von Verstand und Wille getrennte oder mit ihnen verbundene Potenz ist, wird nunmehr gleichfalls in der Weise gelöst, daß er jene Lehre des Johannes mit der Augustin zugeschriebenen Definition in Verbindung zu bringen sucht. Den Aussprüchen der Sancti gemäß ist, erklärt er uns, das liberum arbitrium eine spezielle Potenz; aber, weil dieses sich im Reiche der Seele verhält wie ein allgemeiner Beweger in einem Weltkreise oder in einer Gesamtheit, sei seine Freiheit in vielen anderen ihm untergeordneten Potenzen zerstreut, zuerst im Verstande und dann im Willen, weshalb es dann auch eine Fähigkeit des Verstandes und des Willens genannt werde [3]. Dort, wo Albert auf die Akte des freien Wahlvermögens des näheren zu sprechen kommt [4], will er ebenfalls im Sinne „Augustins" und des Johannes Damascenus seinen Standpunkt formulieren. Hierbei führt er aus, daß das freie Wahlvermögen, weil es seine Freiheit vorzüglich in Verstand und Willen verlegt, nach Johannes viele Akte habe, in denen seine Freiheit betrachtet werden könne. Da es aber gleichwohl eine einzige Potenz sei, so müsse einer von jenen Akten den Hauptakt (actus principalis) bilden; dieser sei, wie Augustin wolle, die Wahl. Was im *Sentenzenkommentar* nurmehr versteckt zum

[1]) S. th. II. t. 14. q. 91. m. 2. p. 439 b.
[2]) Vgl. S. 60 ff. 318 ff. [3]) S. th. II. a. a. O. m. 3. p. 440 b.
[4]) S. zum folg. S. th. II. t. 15. q. 97. m. 2. p. 458 b f.

Ausdruck kam, sehen wir hier offen ausgesprochen, nämlich, daß die Thätigkeit des freien Wahlvermögens sich ihm als einen ganzen Komplex von Thätigkeiten darstellt, von denen eine jedoch nur Wesensakt ist, so daß man zwischen der Thätigkeit des liberum arbitrium im weiteren Sinne, die den gesamten Wahlprozeß umfaßt, und der im engeren Sinne, dem Wahlakt allein, zu unterscheiden hat. Es ergiebt sich aber auch, daß er die korrekte Auffassung jener Stelle bei Johannes nicht überall festzuhalten vermag, sondern, sowie es zur Analyse der dem freien Wahlvermögen eigentümlichen Thätigkeit kommt, in die im *Sentenzenkommentar* geäußerte Lehre verfällt, welche sich keineswegs mit der des Damaszeners selbst deckt. Es wird über jene Reihe von Akten auch in der vorliegenden Schrift nicht in dem Sinne gehandelt, daß auf sie, bezw. auf Verstand und Wille, denen sie entspringen, wie Albert sich dort ausdrückt, wo er Johannes' Standpunkt zweifellos gerechter wird, die allgemeine Kraft des liberum arbitrium sich „hin ausdehnt", d. h. ihnen erst durch ihr Hinzutreten den Charakter der Freiheit verleiht, sondern daß die verschiedenen Thätigkeiten insgesamt die der Freiheit selbst darstellen.

Stimmen die betreffenden Ausführungen in den beiden erwähnten Schriften, was die prinzipielle Unterscheidung einer Thätigkeit im weiteren und engeren Sinne anlangt, überein, so besteht indessen in anderer Hinsicht eine wichtige Differenz. Im *Sentenzenkommentar* rechnet Albert das Wählen weder zu den Akten des Verstandes, noch zu den des Willens, sondern er bezeichnet es ausdrücklich als dem freien Wahlvermögen allein als solchem angehörig. In der *theologischen Summe* aber zählt er auch das Wählen zu denjenigen Funktionen, welche sich bei näherer Betrachtung als solche des Verstandes erweisen. Es ergiebt sich daher sofort die Frage, wieso gerade die Wahl dann noch als Hauptakt des freien Wahlvermögens bezeichnet werden kann. Er antwortet uns, daß das Wählen in der That nach Augustin und der Wahrheit seinen Hauptakt bilde. Es bestehe nämlich unter den einzelnen Thätigkeiten des Verstandes und des Willens eine bestimmte Reihenfolge, es mache sich ein Aufsteigen vom Unvollkommenen zum Vollkommenen hin

geltend. Denn zuerst erfolge das Untersuchen, alsdann heiße es, das Untersuchte und dabei Gefundene ordnen, das Geordnete müsse wieder geprüft, das Geprüfte sodann beurteilt werden; dasjenige endlich, wofür man sich bei dieser Beurteilung entschieden, werde gewählt. Der Akt der Wahl sei deshalb in der Reihe dieser Thätigkeiten, die sämtlich solche des Verstandes bildeten, der vollendetste. Was ferner die übrigen, dem Willen zufallenden Akte anbelange, so sei gleichfalls ein solches Fortschreiten zu bemerken. Es trete zunächst eine einfache Strebung nach dem Gewählten hin ein, dann folge das eigentliche Wollen, darauf werde das Werk in Angriff genommen, es reihe sich die zur Erreichung notwendige Thätigkeit an, und schließlich komme der Gebrauch oder der Genuß des gewollten Gutes. Durch diese Darlegung aber ist, wie einer weiteren Erörterung nicht bedarf, noch lange nicht bewiesen, daß das Wählen unter all den übrigen Akten derart hervorragt, daß es den Haupt- und Wesensakt bildet. Bemerkt sei nur, daß, wenn man von dem Beweggrunde Alberts ausgeht, mit demselben Rechte auch das Gebrauchen und Genießen des erreichten Gutes, worin die Willensthätigkeit ihren Abschluß erreicht, als Hauptakt des freien Wahlvermögens aufgefaßt werden kann; denn mit keinem Wort ist dargethan, daß der vollkommenste Akt in der Reihe der Verstandesthätigkeiten in irgendwelcher Hinsicht einen Vorzug vor dem vollendetsten in der Reihe der Willensthätigkeiten besitzt und daß jener daher als Hauptakt des liberum arbitrium anzusehen ist.

Eine Zergliederung der Thätigkeit des freien Wahlvermögens finden wir, wie bereits hingewiesen wurde, auch in der *Summa de homine* [1]). Sie unterscheidet sich von jeder der in den beiden erwähnten Schriften gegebenen. Auch hier will er durch sie den Nachweis dafür erbringen, daß das liberum arbitrium eine dem Verstand und Willen gegenüber selbständige Spezialpotenz ist. Es ergiebt sich dies seiner Ausführung nach aus der Beschaffenheit der dem liberum arbitrium eigenen Thätigkeit. Letztere ist, wie in Berufung auf Augustin und Johannes Damascenus erklärt wird, „wählen". Das Wählen aber hat etwas vom Verstande und

[1]) Q. 68. a. 2. p. 311 b.

etwas vom Willen an sich. Um dies wieder des näheren klarzustellen, knüpft Albert an jene uns aus dem Kapitel von der Wahlfreiheit [1]) bereits bekannte Definition an, welche besagt, daß das Wählen soviel bedeutet als von zwei Objekten, welche zur Wahl vorliegen, das eine lieber als das andere wünschen (duobus praepositis alterum praeoptare). Hierbei aber ist, entwickelt unser Scholastiker, sowohl der Verstand, wie auch der Wille beteiligt; denn dem Verstande kommt es zu, die betreffenden zwei Objekte zur Wahl vorzuhalten, dem Willen hingegen, das eine von ihnen lieber als das andere zu wollen. In genau der nämlichen Weise aber hat Albert auch von der Thätigkeit der Wahlfreiheit gesprochen [2]). Seine Ausführung hier selbst als unzulänglich empfindend bemerkt er, es müsse behufs besseren Verständnisses seiner bisherigen Darlegung darauf hingewiesen werden, daß bei der Thätigkeit der vernünftigen Seele vier verschiedene Stadien zu unterscheiden seien. Sie beginnt mit einem Verstandesakte; der Verstand nämlich betrachtet das Begehrenswerte, stellt die Objekte der Seele vor und entscheidet zugleich, was begehrenswert ist. Es folgt sodann zweitens ein Akt des Willens, welcher einem der begehrenswerten Objekte zustimmt. Drittens ist das, was das vom Willen Geliebte wählt, und dies nennen wir liberum arbitrium. Endlich tritt viertens der vollendete Wille in Thätigkeit, welcher zur Erreichung desjenigen Gutes bewegt, für welches der Verstand sich entschlossen hat, das vom Willen gewünscht und durch das freie Wahlvermögen selbst gewählt worden ist.

Diese Darstellung unterscheidet sich von den Ausführungen in den beiden theologischen Schriften vor allem dadurch, daß Albert hier nur einen Akt des liberum arbitrium schlechthin erwähnt, nämlich die Wahl. Daß er die drei anderen Akte nicht gleichfalls als Funktionen des freien Wahlvermögens faßt, giebt er noch dadurch zu erkennen, daß er alle vier ausdrücklich nur allgemein als Stadien „bei dem Werke der vernünftigen Seele“ bezeichnet. Weiter ist darauf hinzuweisen, daß er auch hier ebenso wie im *Sentenzenkommentar* das Wählen nicht primär

---

[1]) Vgl. S. 289. Anm. 3.
[2]) Vgl. S. 290.

aus einer anderen Potenz, dem Verstande, wie in der *Summa theologiae,* sondern unmittelbar und allein aus der Eigenart des liberum arbitrium selbst hervorfließen läßt. Dann fragen wir aber, in welcher Weise er sich hier mit der vermeintlich augustinischen Definition abfindet. Im *Sentenzenkommentar* sucht er sich, wie wir uns erinnern, in der Weise zu helfen, daß er erklärte, das liberum arbitrium wäre die Fähigkeit des Verstandes und Willens, insofern es auf beide Potenzen hin geordnet sei, da Thätigkeiten des Verstandes seiner spezifischen Thätigkeit, dem Wählen, vorausgingen, und Thätigkeiten des Willens ihr nachfolgten. In der *Summa de homine* aber läßt er dem eligere, wie wir gehört haben, nicht eine Reihe von nur Verstandesakten, sondern außer einem solchen auch einen Akt des Willens vorhergehen. Infolgedessen sagt er hier, das liberum arbitrium folge jedem der beiden Vermögen, weil das Entscheiden (arbitrari) hinsichtlich der begehrenswerten Dinge Verstandessache bilde, die Freiheit zu wollen und nicht zu wollen vom Willen herstamme; aus diesem Grunde weise sein Name beide Momente auf. In Übereinstimmung damit bemerkt er auch, daß Verstand und Wille nicht zur Definition des freien Wahlvermögens in dem Sinne gehörten, daß sie seine Wesensbestandteile sind, sondern als dasjenige, was der Natur nach zu seiner Bethätigung notwendigerweise vorher vorhanden sein muß. Wie wir sehen, giebt Albert einerseits sich alle erdenkliche Mühe, nur das eligere als Akt des freien Wahlvermögens hinzustellen; für dessen Eintritt soll der Verstandes- und Willensakt — dadurch will er „Augustin" gerecht werden — zwar erforderlich sein, aber doch wieder nicht zur Bethätigung des liberum arbitrium selbst gehören. Die Durchführung dieses Gedankens ist ihm aber näher betrachtet nicht möglich. Der von seiten der ratio dem Akt des liberum arbitrium voraufgehende ist der erste von jenen vieren, nämlich das arbitrari. Nun aber wird dies in der *Summa de homine* unmittelbar im Anschluß an die Ausführung, über die wir des näheren berichtet haben, dem iudicare gegenübergestellt und in der uns bereits bekannten Weise unterschieden [1]). Dabei erklärt unser Scholastiker aus-

[1]) Vgl. S. 460 f.

drücklich, daß das iudicare in eigentlichem Sinne (proprie) dem Verstande, das arbitrari dem freien Wahlvermögen eigentümlich ist. Es kann demnach doch das arbitrari nicht lediglich als eine der Thätigkeit des freien Wahlvermögens voraufgehende Verstandesfunktion gedacht werden! Der zweite von jenen vier Akten ist der des Willens. Vom Willen aber soll, wie wir noch eben gehört, gerade die Freiheit zu wollen und nicht zu wollen herstammen. Das freie Wahlvermögen stellt, wie wir wissen, ein Vermögen mit einem Habitus dar; dieser Habitus ist seine Freiheit. Derjenige von den vier Akten, in dem gerade die dem liberum arbitrium eigentümliche Freiheit zum Ausdruck kommt, die Willenshandlung, kann doch auch schwerlich nur als eine Thätigkeit betrachtet werden, die zwar dem eligere zeitlich vorausgehen muß, in keiner Weise aber — vom Standpunkt Alberts aus gesprochen — als Funktion des freien Wahlvermögens anzusehen ist.

In noch höherem Grade zeigt sich, wie wenig Verständnis Albert der Lehre vom freien Wahlvermögen entgegenbringt, wenn wir das gegenwärtige Verhältnis prüfen, in welchem die angeführten vier Stadien des gesamten Wahlprozesses untereinander stehen. Zuerst kommt das arbitrari, jener schiedsrichterliche Spruch, welcher entweder zu Gunsten dessen, was von der Vernunft für gut befunden wird, oder zu Gunsten dessen entscheidet, was die Begierde anstrebt. Damit ist doch aber bereits diejenige Thätigkeit, sagen wir uns, vollzogen, die nach Albert dem freien Wahlvermögen zukommt; es erübrigt sich demnach völlig, noch drei weitere Stadien anzuführen. Ist die Entscheidung erfolgt, so muß die Thätigkeit des liberum arbitrium, gemäß dem, was über deren Wesen von vornherein von Albert bemerkt wird [1]), abgelaufen sein. Es will zunächst unverständlich erscheinen, was dem Willen, dessen Funktion das zweite Stadium darstellt, noch zu thun übrig bleibt, nachdem die Entscheidung bereits gefällt ist. Er kann höchstens nur dem Spruch des Verstandes beistimmen. Und dies ist auch Alberts Ansicht; denn er läßt das vierte

---

[1]) Vgl. a. a. O.

Stadium darin bestehen, daß der „vollendete Wille“ zur Erreichung desjenigen Begehrenswerten bewegt, das, wie er sagt, durch den Verstand beschlossen, vom Willen gewünscht und durch das freie Wahlvermögen gewählt worden ist. Hierbei kann es sich aber doch nur um ein und dasselbe Objekt handeln; soll dies aber der Fall sein, so muß der Wille sich stets an die vorausgegangene Entscheidung des Verstandes halten. Damit aber ist dem Intellektualismus und Determinismus unbewußt wieder das Wort geredet! Was Alberts Bemerkung über das dritte Stadium anbelangt, so ergiebt sich daraus, daß er bis zu einem gewissen Grade doch selbst erkannt hat, daß er die dem Wahlvermögen spezifische Thätigkeit der Wahl als der freien Entscheidung zwischen mehreren Objekten bereits an den Verstand bezw. den Willen vergeben hat, insofern er das eligere ausdrücklich nur als ein Wählen des vom Willen Geliebten bestimmt! Klar und deutlich ist damit auch von ihm selbst wenigstens eingestanden, daß das dritte Stadium nichts anderes ist als eine Wiederholung des zweiten, da eine Wahl im eigentlichen Sinne von ihm ausgeschlossen wird; das liberum arbitrium ist durch den (vom Verstande zuvor seinerseits schon determinierten) Willen determiniert. Wir sehen, daß in jener kurzen Ausführung unseres Philosophen Mißverständnisse und Widersprüche in erschreckendem Maße vorhanden sind; freilich gilt von den in den beiden anderen Schriften gegebenen Darstellungen der Thätigkeit des freien Wahlvermögens das nämliche. Und all dies kommt hauptsächlich allein nur deshalb, weil er nicht, wie es natürlich wäre, das eligere als den einzigen Akt des freien Wahlvermögens thatsächlich ansieht, sondern um jeden Preis mit dem liberum arbitrium noch eine Reihe anderer Akte in Beziehung bringt. Was er damit bezweckt, ist, wie wir wissen, lediglich die Rechtfertigung jener vermeintlichen augustinischen Bestimmung, der gemäß es eine Fähigkeit des Verstandes und Willens sein soll.

Außer der Definition „Augustins“ wird von Albert, wie von Alexander[1]) und Bonaventura[2]), noch eine solche

[1]) S. th. II. q. 73. m. 2. a. 1—3. Vgl. Endres, a. a. O. S. 287.
[2]) Sent. l. II. d. 25, 1. a. unic. q. 4. p. 600.

Anselms und Bernhards angeführt; außer diesen beiden wird von ihm noch — der hl. Petrus zitiert. Dieser soll in seiner zweiten Unterredung mit dem Magier Simon nach dem Bericht des Clemens Romanus gesagt haben: „Die Fähigkeit des liberum arbitrium ist ein Sinn der Seele, welcher diejenige Kraft besitzt, durch die sie sich zu den Akten hinneigen kann, zu welchen sie sich hinwenden will.“ [1]) Nach Bernhard von Clairvaux bedeutet das liberum arbitrium „eine solche Zustimmung, welche erfolgt auf Grund der unverlierbaren Freiheit des Willens und des nicht abweichenden, immer und überall bei ihm vorhandenen Urteils des Verstandes“, „frei sich selbst gegenüber durch den Willen, Richter über sich selbst durch den Verstand“ [2]). Anselm definiert: „Das liberum arbitrium ist die Fähigkeit, die rechte Beschaffenheit des Willens um ihrer selbst willen zu erhalten“ [3]).

Zwar kommt diesen Bestimmungen nicht im entferntesten für die Albertschen Anschauungen über das Wesen des freien Wahlvermögens diejenige Bedeutung zu, welche der „augustinischen“ beigemessen wird. Immerhin sucht er doch kurz den Nachweis zu führen, daß auch die erwähnten drei Autoritäten das Wesen des freien Willens richtig darstellen. Selbstverständlich geschieht auch dies vorwiegend auf dem Wege rein dialektischer Erörterung. Die Verschiedenheit, welche zwischen

---

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 311 a. S. th. II. a. a. O. p. 441 a. Sent. l. II. d. 25. a. 3. p. 238 a. Clemens R. läßt den Petrus dem Simon gegenüber erklären: Arbitrii potestas est sensus animae habens virtutem, qua possit ad quos voluerit actus inclinari (Recognitiones, ed. Gersdorf. Lips. 1838. l. II. c. 23. p. 89).

[2]) Albert giebt diese Definition bald in obiger Fassung (S. de hom. a. a. O. p. 311 a), bald kürzer (Sent. l. II. d. 25. a. 1. p. 235 b. S. th. II. t. 14. q. 91. m. 4. p. 441 a). Er bezieht sich auf Bernhards Traktat De grat. et lib. arbitr. c. 2. n. 4. P. L. tom. 182. col. 1004 A: Is ergo talis consensus ob voluntatis inamissibilem libertatem, et rationis quod secum semper et ubique portat, indeclinabile iudicium, non incongrue dicetur, ut arbitror, liberum arbitrium, ipse liber sui propter voluntatem, ipse iudex sui propter rationem.

[3]) Albert erwähnt die Bestimmung Anselms S. de hom. a. a. O. p. 311 (nur hier giebt er sie ihrem Wortlaut nach getreu wieder), ferner Sent. l. II. a. a. O. Q. 3. p. 238 a. S. th. II. a. a. O. p. 441 a. Vgl. Anselm, De lib. arb. c. 3 P. L. tom. 158. col. 494 B: Libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.

den einzelnen Definitionen besteht, ist seiner Anschauung nach nur eine relative, da in ihnen das freie Wahlvermögen wohl von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet und demgemäß anders bestimmt wird, sie sich aber ihrem Inhalte nach keineswegs widersprechen. So giebt Petrus, führt er uns aus, in seiner Definition den Gattungsbegriff und die spezifische Differenz an, indem er von der Fähigkeit (potestas) des liberum arbitrium spricht und es dann selbst als einen Sinn bezeichnet. Der Terminus „potestas" sei nämlich mit dem (in der angeblich augustinischen Bestimmung gebrauchten) Ausspruch „facultas" gleichbedeutend [1]); infolgedessen ergebe sich, daß Petrus mit „Augustin" die Ansicht teilt, daß das liberum arbitrium eine durch einen Habitus vollendete Potenz ist. Wenn Petrus es weiter als einen Sinn bestimme, so meine er damit einen geistigen Sinn (sensus spiritualis), der die Erfassung dessen ist, was gethan oder nicht gethan werden soll. Bernhard nenne das liberum arbitrium eine Zustimmung des Verstandes und des Willens, weil nach ihm dasselbe, was als Verstand auf Grund eines Urteilsspruches sich für etwas entscheidet, diesem als Wille beistimme und einverstanden sei. Diese Erklärung Alberts kann nur in intellektualistischem Sinne dahin verstanden werden, daß eben dasjenige, was der Verstand gewählt hat, auch angestrebt wird. Daß er sich aber dieser Konsequenz nicht im mindesten bewußt ist und daß überhaupt in diesem Punkte eine geradezu erschreckende Unklarheit seines Urteils sich bemerkbar macht, zeigt in schlagender Weise der Umstand, daß er noch in dem nämlichen Artikel bei der Besprechung der Definition Bernhards sich andererseits auch wieder dahin ausspricht, daß der Wille nicht immer dem Verstandesurteil folgt. „Nicht abweichend" (indeclinabile) bezeichne, heißt es nämlich weiter, Bernhard das Urteil deshalb, weil der Verstand als solcher stets von dem Gesichtspunkte aus, ob etwas erlaubt oder nicht erlaubt ist, entscheidet, ob etwas gethan werden soll oder nicht. Hierbei aber irre er nicht, noch weiche er von diesem Urteile ab. Für den Willen erwachse daraus jedoch kein Zwang; er

---

[1]) Vgl. Metaph. l. V. t. 2. c. 12. p. 195 b: Potestas est potentia stans sub complemento actualis habitus. S. de hom. a. a. O. p. 313 b.

könne sehr wohl auch von dem abweichen, wofür der Verstand sich entschieden habe. Was die Definition Anselms betrifft, so wird hier nur hervorgehoben, daß das freie Wahlvermögen in diesem Falle im Hinblick auf den Zweck, um dessen willen es dem Menschen gegeben, bestimmt werde [1]). Während für Anselm somit die Finalursache maßgebend gewesen, hat „Augustin" es gewissermaßen gemäß seiner Materialursache definiert; seien doch Verstand und Wille gleichsam die Materie, in die es seine Freiheit zuerst verlege. Die Definition Bernhards bestimme es im Hinblick auf die bewegende Ursache; von diesem Gesichtspunkt aus sei das freie Wahlvermögen in der That Zustimmung; diese bestehe nämlich darin, daß es zu freier Entscheidung und Beurteilung, sowie zu freiem Wählen, Anstreben und Inangriffnehmen bewegt [2]).

Eine Reihe weiterer Ausführungen Alberts beziehen sich auf die Erörterung des Begriffs der Freiheit. Warum er hierauf des näheren eingeht, ist ohne weiteres klar ersichtlich. Wie wir ja wissen, ist das liberum arbitrium seiner Lehre zufolge eine Potenz, welche durch einen natürlichen Habitus vollendet ist. Und eben dieser Habitus soll jene Freiheit sein, durch die es vor den übrigen Kräften der Seele ausgezeichnet ist. Um nun näher festzustellen, von welcher Beschaffenheit diese dem Wahlvermögen eigentümliche Freiheit selbst ist, entwickelt unser Scholastiker zunächst, was es für verschiedene Arten von Freiheit überhaupt giebt. Dies geschieht dem mittelalterlichen wissenschaftlichen Verfahren entsprechend wieder ganz im Anschluß an Unterscheidungen der Autoritäten. Die Freiheit ist, stellt er zuvor noch fest, eine auf einen Akt und ein Ziel hingeordnete Potenz, welche allgemein oder teilweise von entgegengesetzten habituellen Beschaffenheiten entfernt ist. Unter dieser Voraussetzung ist nach ihm eine dreifache Einteilung der Freiheit möglich. Man kann erstens, nach dem Habitus, welcher der Freiheit entgegengesetzt und von dem sie getrennt ist, die libertas *a coactione, a culpa (peccato)* und *a miseria,* die Freiheit von Zwang, Schuld und Elend unterscheiden.

[1]) S. th. II. t. 14. q. 91. m. 4. a. 1. p. 441b f. Vgl. S. de hom. a. a. O. p. 312 ff.

[2]) S. th. II. a. a. O. a. 2. p. 443.

Die Freiheit von Zwang ist uns von Natur zu eigen. Die Freiheit von Schuld bedeutet die Freiheit von Sünde; sie wird durch die uns Gott angenehm machende Gnade (gratia gratum faciens) erworben. Die Freiheit von Elend werden wir durch die Glorie im Zustande der ewigen Seligkeit besitzen. Zweitens läßt sich die Freiheit nach dem, was zu dem eigentlichen Akte der Freiheit disponiert, gemäß dem Vermögen der freien Natur in die *libertas arbitrii,* die Freiheit des Urteils, und in Bezug auf Übernatürliches zweifach in die *libertas consilii,* die Freiheit des Rates sowie die *libertas complaciti,* die Freiheit des Beifalls, unterscheiden; jene besitzen die Besten im Diesseits, diese die Besten im Jenseits. Drittens endlich wird ihrem Ziele und der Ursache entsprechend, durch die sie bewirkt wird, zwischen der empfangenen und nicht empfangenen Freiheit unterschieden; erstere ist die der Engel und Menschen, letztere diejenige Gottes [1]). Die erste der drei Einteilungen finden wir bei Bernhard [2]) und dem Lombarden [3]) erwähnt; wie Albert selbst bemerkt, rührt die zweite von Bernhard [4]) her, die dritte führt er auf Anselm zurück [5]).

Von diesen verschiedenen Arten der Freiheit interessiert ihn in diesem Zusammenhange näher die *libertas a coactione,* weil diese dem liberum arbitrium zukommt. Und dies ist wieder nach der *Summa de homine* aus dreifachem Grunde der Fall. Erstens, es gehört wie Verstand und Wille zu den immateriellen Potenzen und ist infolgedessen unabhängig von organischem Zwange [6]). In dem zweiten und dritten Falle, den Albert anführt, erweist es sich als frei von psychologischem

---

[1]) Sent. l. II. d. 25. a. 7. p. 244 a f. S. th. II. t. 15. q. 96. p. 456 b. Vgl. S. de hom. q. 68. a. 4. part. 1. p. 316 a f.

[2]) De grat. et lib. arbitr. c. 3. n. 7. col. 1005 B.

[3]) Sent. l. II. d. 25. c. 8.

[4]) A. a. O.

[5]) Sent. a. a. O.

[6]) Albert bezeichnet die Freiheit in diesem Sinne auch als *libertas a necessitate.* Vgl. S. th. II. a. a. O.: Libertas a necessitate sive a coactione est per naturam etc. Er weicht somit von dem gewöhnlichen scholastischen Sprachgebrauch ab, der mit lib. a coactione die Freiheit von äußerem Zwang, mit lib. a necessitate die Freiheit von innerer Nötigung bezeichnet (vgl. z. B. Thomas, S. th. I. q. 83. a. 2 ad. 3. Sent. II. 25. 1. 4 ad 1 u. 2 c u. 5 c).

Zwange oder innerer Nötigung. Das Wahlvermögen ist, wie weiter ausgeführt wird, zweitens frei seinem Objekt gegenüber. Es kann nicht von diesem wie der Verstand auf Grund des Sachverhaltes zur Anerkennung oder Verwerfung gezwungen werden. Diesen Vorzug teilt es mit dem Willen. Drittens endlich ist es in seiner Thätigkeit nicht gezwungen, dem Verstande zu folgen oder dem Strebevermögen zu gehorchen, sondern es kann sich frei dem zuwenden, was ihm beliebt [1]. Diese Freiheit ist dem Wahlvermögen allein eigentümlich. Hingewiesen sei, daß Albert hier wieder doch die Selbständigkeit der Entscheidung des Wahlvermögens gegenüber der von Verstand und Willen scharf betont. Im *Sentenzenkommentar* [2] wird, wo Albert auf den Charakter der dem Wahlvermögen zukommenden Freiheit zu sprechen kommt, nur die Freiheit in erster und zweiter Hinsicht, wie sie auch dem Willen zu eigen ist, erwähnt. Dies hängt nun wieder mit dem zusammen, was er in dieser Schrift über die Ursache der dem Wahlvermögen zukommenden Freiheit schreibt. Orientieren wir uns nunmehr, welchen Standpunkt unser Scholastiker in dieser Hinsicht überhaupt einnimmt.

Nicht minder lebhaft wie das Problem, ob das liberum arbitrium eine Potenz oder einen Habitus bildet, wurde in der mittelalterlichen Philosophie erörtert, wem das Wahlvermögen seine Freiheit verdankt, ob ihre Ursache der Wille oder der Verstand ist. Die Antwort, welche die einzelnen Denker hier gaben, entsprach zumeist der Stellung, welche sie in der Frage einnahmen, welchem Vermögen, dem Willen oder dem Verstande, der Primat zuzuerkennen sei. Bernhard von Clairvaux hatte erklärt, wo Wille, da sei auch Freiheit [3]. Er gab damit zweifellos die Auffassung Augustins wieder [4]. Einem extremen In-

---

[1]) S. de hom. q. 68. a. 4. part. 3. p. 317 b. Vgl. a. a. O. a. 2. p. 313 a.

[2]) L. II. d. 23. a. 5. p. 223 a.

[3]) A. a. O. 1, 2: Consensus voluntarius est habitus animi liber sui. Siquidem non cogitur, non extorquetur. Est quippe voluntatis, non necessitatis; nec negat se nec praebet cuiquam, nisi ex voluntate. Alioquin si compelli valet invitus, violentus est, non voluntarius. Ubi autem voluntas non est, nec consensus . . . Porro ubi voluntas, ibi libertas. Et hoc est, quod dici puto liberum arbitrium. [4]) S. S. 274. 459.

tellektualisten begegnen wir dagegen am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts in dem Kanzler der Pariser Universität, dem Magister Präpositi*n*us [1]), welcher das liberum arbitrium in der ratio völlig aufgehen ließ [2]). Der angesehenste und einfluß-

[1]) Dieser Scholastiker (s. über ihn S. 266. Anm. 3) wird von späteren Autoren, so außer von Albert d. Gr. (I. Sent. d. 33. a. 2. p. 481 b. S. th. II. t. 16. q. 99. m. 1. p. 464 b) von Bonaventura (III. Sent. d. 33. a. unic. q. 1), von Thomas (S. th. I. q. 32. a. 2) als „Präpositivus" zitiert. Da auch die Bonaventura- und Thomashandschriften, nicht bloß die älteren Druckausgaben, „Präpositi*v*us" haben, so ist diese Namensform auch in der Bonaventuraausgabe von Quaracchi und in der römischen Thomasausgabe zu finden.

Und doch ist die richtige Benennung dieses Summisten Präpositi*n*us und nicht Präpositi*v*us.

1) Es enthalten nämlich die zahlreichen älteren Handschriften seiner Summa „Präpositinus". So heißt es im Cod. Vatic. Lat. 1174. fol. 9 [r]: Incipit Summa magistri Prepositini (Handschrift des XIII. Jahrh.). Cod. Ottob. 601. fol. 45 (s. XIII): „Incipit prologus super Summam Magistri Prepositini Cremonensis super Sententias Magistri Petri Lombardi. Cod. 1004 der Bibl. Mazarine: „Summa domini Prepositini de questionibus theologicis." Ähnlich Cod. 1200 der Genovevabibliothek zu Paris, Cod. lat. 14526 (s. XIII) der Bibl. nationale, Oxford, Cod. Coll. Univ. 61 (s. XIII), Cod. Coll. Balliol. 210 (s. XIII), Stadtbibliothek zu Brügge Cod. 236 (s. XIII). Desgleichen der Erlangener Miszellankodex 353. Cod. lat. 1501 der Wiener Hofbibliothek. Cod. lat. 4784 fol. 167 a und 6985 fol. 1 a, 135 b der Münchener Staatsbibliothek.

2) In einem von Denifle (Chartul. I, 65. n. 6) edierten Decretum Odonis episcopi et capituli Pariensis circa residentiam cancellarii aus dem Jahre 1207 — Präpos. war damals Kanzler — heißt es: „magister Prepositi*n*us." Das Original dieser Urkunde ist im Pariser Nationalarchiv erhalten (Ms. 257 n. 2. cf. Denifle l. c.). Denifle bemerkt zu dem Schriftstück in einer Anmerkung: „Magister Präpositivus seu Präpositinus." Im Archiv für Literatur- u. Kirchengesch. des M.-A. I, 623 Anm. 1 schreibt Denifle bereits bloß „Präpositi*n*us".

3) In der Chronik des Cisterciensers Alberich (Chronica Alberici monachi trium Fontium) heißt es zum Jahre 1209: „Post cancellarium Parisiensem magistrum Prepositi*n*um etc." Mönch Alberich † etwas nach 1252 (cf. Monum. Germaniae. Scriptores XXIII, 893, Scheffer-Boichorst hat diese Chronik hier musterhaft ediert). Denifle verweist auf diesen Chronisten.

Diese Mitteilungen verdanke ich der Liebenswürdigkeit von Herrn Dr. Martin Grabmann in Eichstätt.

[2]) Auf die Frage, ob das liberum arbitrium gleichbedeutend mit ratio oder mit facultas rationis et voluntatis ist, antwortet er in seiner (noch nicht edierten) Summa theologica p. II: Ad hoc, ut nobis videtur, dicendum, quod liberum arbitrium sit ratio, licet magistris nostris aliter visum fuerit. Auf den Einwand, daß der ratio als Thätigkeit doch nicht das velle zukommen könne, entgegnet er: Concedendum esse, quod rationis est velle; sed aliter voluntatis est velle, et aliter rationis. Voluntatis enim est velle, quia

reichste Wortführer der intellektualistischen Richtung war Thomas. Er lehrte, daß der Verstand höher und vornehmer als der Wille ist [1]. Wenn auch das liberum arbitrium seinem Wesen nach mit dem Willen zusammenfällt, so verdankt es seiner Ansicht nach indessen die ihm selbst eigentümliche Freiheit, nämlich die Indifferenz des Urteils, doch keineswegs dem Willen und damit seiner eigenen Natur. Der Wille erscheint ihm nur als der Träger der Freiheit; ihre Ursache sieht er ausschließlich im Intellekte [2].

Während man in der Dominikanerschule im allgemeinen der griechisch-intellektualistischen Denkweise zuneigte, vertrat die Franziskanerschule hingegen mehr den augustinisch-voluntaristischen Standpunkt. Einen gemäßigten Voluntarismus finden wir bei Bonaventura. Er widersprach der Ansicht nicht, daß der Wille die vornehmste Potenz ist [3]. Da er das liberum arbitrium als einen Habitus des Verstandes und des Willens betrachtete, so ließ er allerdings seine Freiheit von beiden Potenzen herrühren; im Verstand jedoch soll sie nur ihren Anfang nehmen, im Willen aber aufgehen [4]. Mit voller Schärfe betonte dem Aquinaten gegen-

---

motus ille surgit ex voluntate tanquam ex radice; rationis autem dicitur velle, quia ratio impellit voluntatem ad hoc.

[1]) S. th. I. q. 82. a. 3: secundum se et simpliciter intellectus est altior et nobilior voluntate. Ähnlich De verit. q. 22. a. 11. Über die thomistische Lehre von dem Verhältnis zwischen Verstand und Wille und der Ursache der Freiheit s. Näheres bei Stöckl, a. a. O. II, 646 ff. Werner, Der hl. Thomas. Regensburg 1858. II, 450 ff. Knauer, Grundl. zur arist.-thomist. Psychologie. Wien 1885. S. 207 ff. Kahl, a. a. O. S. 62 ff. Seeberg, a. a. O. 628 ff.

[2]) De verit. q. 24. a. 2 in corp.: Unde totius libertatis radix est in ratione constituta. S. th. I. II. q. 17. a. 1 ad 2: Radix libertatis est voluntas sicut subjectum, sed sicut causa est ratio. Cf. a. a. O. q. 1. a. 2; I. q. 83. a. 1; I. II. q. 9. a. 1.

[3]) Sent. l. II. d. 16. a. 2. q. 3. p. 404 a f. wird im 3. Argument behauptet: voluntas est nobilissimum, quod est in anima; in der solutio ad 3 wird diese Ansicht nicht zurückgewiesen. Daß er den Willen höher als die Vernunft schätzt, deutet er auch a. a. O. in corp. p. 405 b durch die Bemerkung an: qualitas, in qua principaliter assimilatur anima Deo est voluntas. Cf. Scholion zu Sent. l. II. d. 25, 1. a. unic. q. 6 (p. 606 b. n. 2). S. Kahl, a. a. O. S. 69 f.

[4]) Sent. l. II. a. a. O. p. 605 a—b: Libertas arbitrii sive facultas, quae dicitur liberum arbitrium, in ratione inchoatur et in voluntate con-

über auch Duns Scotus, daß der Wille das Höchste im Menschen und allein die Totalursache seiner Freiheit ist[1]). Gleichfalls dem Willen den Vorrang zuerkennend lehrte Heinrich von Gent, daß die Freiheit zwar im Verstande beginne, weil ohne eine Erkenntnis desselben eine Wahl überhaupt nicht stattfinden könne, daß sie in erster Linie jedoch vom Willen herstamme; denn ihr Wesensakt sei die Wahl, diese aber erfolge von seiten des Willens[2]).

Was nunmehr den Standpunkt betrifft, den unser Scholastiker selbst dem Problem gegenüber einnimmt, so könnte man sagen, daß die Frage, ob die dem Wahlvermögen eigentümliche Freiheit vom Verstande oder vom Willen herrührt, hier überhaupt nicht zulässig sei. Denn diese Freiheit soll wenigstens der *Summa de homine* nach doch eine solche sein, wie sie weder dem Verstand noch auch dem Willen zukommt[3]); sie kann deshalb, weil ihm allein speziell zukommend, nur in der besonderen Natur des Wahlvermögens selbst ihre Ursache haben. Diese Auffassung wäre auch sicherlich diejenige, welche am meisten mit der Bestimmung in Einklang stände, daß das freie Wahlvermögen dem Verstand und dem Willen gegenüber eine selbständige real verschiedene Potenz darstellt.

In diesem Sinne spricht Albert sich wenigstens in der *Summa theologiae* aus[4]). Er lehrt hier nicht, daß die dem Wahlvermögen zukommende Freiheit vom Verstande oder vom Willen herrührt, sondern sagt vielmehr, daß die Freiheit dem Wahlvermögen an sich zukommt, daß Verstand und Wille, insofern ihnen Freiheit eigen ist, an der Freiheit des Wahlvermögens

---

summatur. Et quoniam penes illud principaliter residet penes quod consummatur, ideo principaliter libertas arbitrii et dominium in voluntate consistit.

[1]) S. Stöckl, a. a. O. II, 849 ff. Kahl, a. a. O. 91 ff. Seeberg, a. a. O. S. 87 ff.

[2]) S. Stöckl, a. a. O. II, 754 ff. Kahl, a. a. O. S. 65 ff. Seeberg, a. a. O. 611 ff.

[3]) Vgl. S. 460 f.

[4]) II. t. 14. q. 91. m. 3. p. 440 b: Ad aliud dicendum, quod per idem determinatur quidem liberum arbitrium, sed non aeque; primo enim convenit libertas libero arbitrio per se, voluntati autem et rationi per participationem libertatis liberi arbitrii.

partizipieren und zwar wieder der Wille in höherem Grade als der Verstand. Zu dieser Stellung kommt Albert, wie hingewiesen sei, unter dem Einfluß jenes uns bereits bekannten Gedankens, daß das freie Wahlvermögen der allgemeine Beweger im Haushalt der Seele ist und seine Freiheit sich den anderen Potenzen mitteilt [1]).

In entgegengesetztem Sinne spricht unser Scholastiker im *Sentenzenkommentar* und in der *Summa de homine* sich aus. Hier macht sich der Eindruck einer anderen wichtigen Grundthese seiner Lehre vom liberum arbitrium geltend, nämlich die, daß es eine Fähigkeit des Verstandes und des Willens ist. Infolgedessen vertritt er in diesen Schriften die Ansicht, daß die dem Wahlvermögen eigene Freiheit völlig vom Willen oder doch in erster Linie von ihm und in zweiter Linie vom Verstande herrührt. Und zwar betont er wiederholt im *Sentenzenkommentar*, wo er den Willen ausdrücklich für die höchste Kraft der Seele erklärt [2]), daß der Wille das Freieste in der Seele sei [3]). Von einer Analyse des Terminus liberum arbitrium ausgehend entwickelt er in dieser Schrift, daß das freie Wahlvermögen seine Freiheit vom Willen her besitzt. Das liberum arbitrium ist vom Willen und vom Verstande her benannt, weil es im Wesen der Seele in Hinordnung auf den vorausgehenden Verstand und den nachfolgenden Willen wurzelt. Was nun von seiten des Verstandes in ihm in Hinsicht auf seinen Akt, nämlich das eligere, sich befindet, stellt das materielle und potentielle Element dar und kommt daher durch das Substantiv zum Ausdruck. Was aber an Willen in ihm ist, bildet das formale und vollendende Element. Deshalb wird dies formell d. h. adjektivisch ausgedrückt. Das „liberum" bezeichnet nämlich, wie Albert in Berufung auf Augustin [4]) und Bernhard [5]) weiter bemerkt, die Ursache, insofern alle Freiheit vom Willen herstammt. Alles, was frei ist, verdankt dies dem Willen; denn keine Potenz außer

[1]) S. S. 667.

[2]) L. I. d. 1. a. 12. p. 16 b: Et voco affectum voluntatem, et haec est vis altissima.

[3]) S. S. 270. Anm. 3 u. 4.

[4]) Vgl. S. 267. Anm. 4.

[5]) Vgl. S. 478. Anm. 3.

dem Willen ist in ihrer Thätigkeit um ihrer selbst willen da. Was aber um seiner selbst willen da ist, das ist nach Aristoteles frei [1]). Da dies für den Willen zutrifft, so braucht für die ihm eigentümliche Freiheit keine weitere Ursache gesucht zu werden. Der Wille ist daher die erste Ursache der Freiheit und das freie Wahlvermögen partizipiert an ihr [2]).

Und in der *Summa de homine* sagt Albert im Hinblick auf die in dieser Schrift gegebene Schilderung des gesamten Wahlprozesses, nach welcher dem eligere nicht nur ein Akt des Verstandes, sondern auch ein solcher des Willens vorhergehen soll, daß das freie Wahlvermögen, da es eine Potenz sei, welche auf Verstand und Willen folge, von ihnen dasjenige empfange, was es in sich hat. Dies treffe bezüglich der Freiheit zu, die es jedoch in erster Linie vom Willen erhalte [3]). Wir sehen so, daß unser Scholastiker überall da, wo er die Freiheit nicht aus dem Wahlvermögen selbst herstammen läßt, als deren Ursprung den Willen ansieht und in diesem Punkte einen ausgesprochen voluntaristischen Standpunkt einnimmt.

Die Frage, was denn als Objekt der freien Wahl unterliegen könne, beantwortet er in unmittelbarem Anschluß an die Darstellung des Magister sententiarum [4]). Nur das Nichtnotwendige und Zukünftige bilde die Objektssphäre des liberum arbitrium. Denn dieses vermag sich ja nur auf das zu erstrecken, dessen Verwirklichung in unserer Macht liegt. Das ist aber nur hinsichtlich des Kontingenten und Zukünftigen der Fall. Denn da das Gegenwärtige zum Sein, das Vergangene zum Notwendigsein determiniert ist, beides also nicht mehr sein und zugleich

---

[1]) S. S. 268. Anm. 1.

[2]) L. II. d. 25. a. 1. p. 235 b. Albert schließt hier: Unde patet, quod voluntas est causa prima libertatis; et liberum arbitrium participat libertatem.

[3]) Q. 68. a. 4. part. 2. p. 317 a sol.: Dicendum, quod libertas primo est in voluntate, ut dicunt Sancti. Cum enim liberum arbitrium sit potentia consequens ad rationem et voluntatem, accipit ab eis ea, quae habuit in ipso. Ad 2: Ad aliud dicendum, quod in veritate libertas est penes liberum arbitrium sequendi rationem vel voluntatem; sed ista auctoritas incipit in voluntate, quae libertatem habet sequendi rationem et non sequendi, et completur in libero arbitrio.

[4]) Vgl. Sent. l. II. d. 25. c. 1.

auch nicht sein kann, so vermag es unmöglich das Objekt einer Wahl zu bilden [1]).

Das freie Wahlvermögen ist nur Gott und den vernünftigen Geschöpfen, nicht aber den Tieren zu eigen. Denn es ist keineswegs schon da vorhanden, belehrt uns Albert, wo, wie bei den Tieren, ein natürliches Bestimmtsein zu einer gewissen Thätigkeit fehlt. Wenn das Tier auch zu seinen Handlungen nicht in der Weise genötigt wird, wie auf Grund seiner Natur das Feuer zum Brennen, so wird es doch durch den Ansturm der Affekte zu seinem Thun veranlaßt, da sein Streben nicht selbst leitet, sondern geleitet wird (ducitur et agitur et non agit et ducit) [2]).

---

[1]) S. th. II. t. 15. q. 97. m. 1. p. 457 b f. Sent. l. II. d. 25. a. 2. p. 236 b.

[2]) Bereits S. 272, Anm. 1 wurde hingewiesen, daß Albert sich in dieser Bestimmung und auch in der Ausdrucksweise unmittelbar an Johannes von Damaskus anlehnt, ebenso, daß Thomas sich in ganz der nämlichen Weise über das Wesen des tierischen Thuns äußert. Hier sei einem naheliegenden Mißverständnis vorgebeugt. Es könnte durch die Art, wie die beiden großen Scholastiker sich in dieser Hinsicht ausdrücken, die Ansicht entstehen, als ob sie eine rein mechanische Auffassung bezüglich des Ursprungs der tierischen Handlungen verträten, wie sie später Descartes vor allem vertrat. Da dieser nämlich alle Thätigkeiten der Seele, auch das sentire und imaginari, als Arten des Denkens, der cogitatio, faßt und die Seele dem Geiste gleichsetzt, sah er sich, da er diesen doch nicht dem Tier zusprechen konnte, genötigt, das Vorhandensein einer Tierseele zu leugnen. Während dem Menschen zwei Bewegungsprinzipien zukommen, nämlich ein geistiges, die cogitatio, uud ein körperliches, die gesunde Disposition der Organe, besitzen nach ihm die Tiere nur eines, das letztere. Die Leibesorgane (charakteristisch als instrumenta bezeichnet) sind die einzigen Mittel und Bedingungen der tierischen Bewegungen. So werden ihm die Tiere bloße Maschinen, bloße Automaten, zwar belebte, aber nicht beseelte Körper, die weder etwas wollen, noch fühlen, noch vorstellen; ihre Sinneswahrnehmung ist rein physiologischer Natur. S. Anton Koch, Die Psychologie Descartes'. München 1881. S. 242. Kuno Fischer, Gesch. d. neuern Philos. Bd. I. Descartes' Leben, Werke und Lehre. Heidelberg 1897. S. 367 ff. Rud. Jörges, Die Lehre von den Empfindungen bei Descartes. Bonner Dissert. 1901. S. inob. S. 19 f. 65. Herm. Schwarz, Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode. Leipzig 1895. S. ad obj. S. 128—133. Eine umfassendere Zusammenstellung der Belege für jene rein mechanische Auffassung Descartes' ist in keinem der erwähnten Werke zu finden. Es sei daher verwiesen insbesondere auf den Traité de l'homme (Schluß bei Cousin IV, 420): „Es ist mein Wunsch, daß dem Leser durch meine Auseinandersetzungen einleuchtend werde, wie alle Funktionen der tierischen Maschine ausschließlich und allein aus der jedesmaligen An-

Da das Wahlvermögen seinem Wesen nach Akte des Verstandes und des Willens voraussetzt, so kann es deshalb nur vernünftigen Wesen angehören [1]).

Aus der ausführlichen Erörterung, welche Albert darüber anstellt, ob das freie Wahlvermögen Gott, den Engeln und Menschen in derselben oder in verschiedener Weise zukommt, sei kurz hervorgehoben, daß es Schöpfer und Geschöpf seiner Ansicht zufolge nur der Analogie nach gemeinsam ist. In Gott findet es sich wie in dem ersten Vorbilde; in der Kreatur wie in dem

ordnung der Organe ebenso natürlich folgen wie die Bewegungen von Uhren und ähnlichen Automaten aus der Stellung der Räder und Gewichte; und daß hierzu keine andere vegetative oder animalische Seele, kein anderes Prinzip der Bewegung oder des Lebens angenommen zu werden braucht als das Blut und die durch die Wärme des Herzens in beständiger Bewegung erhaltenen Lebensgeister.“ S. ferner Resp. IV ad obj. p. 109—110, De methodo c. 5. p. 34 ff. Principia philosophiae I, 37 (Elzevirsche Ausgabe, Amsterdam 1672). Der Unterschied zwischen einem mechanischen, dem cartesianischen verwandten Standpunkt vertritt neuerdings Albr. Bethe in seiner Schrift „Dürfen wir den Ameisen und Bienen psychische Qualitäten zuschreiben? (Bonn 1898); so bemerkt er S. 86: Es scheint, daß diese Tiere über keine Sinne, über keine Möglichkeit, Erfahrungen zu sammeln und danach ihr Handeln zu modifizieren, verfügten, daß alle Reize unter der Schwelle der sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung bleiben und daß diese Tiere rein mechanisch all die oft so vernunftgemäß erscheinenden Thatsachen ausüben“. Von diesem Standpunkt unterscheidet sich derjenige Alberts und Thomas' durchaus. Indem sie behaupten, daß die Tiere zu ihren Bewegungen mehr getrieben werden, als treiben, wollten sie ihnen lediglich das Vermögen frei zu wählen absprechen; die Tiere handeln ihrer Ansicht dagegen nicht wie blinde Automaten, sondern entsprechend einer bestimmten Sinneserkenntnis. Mit voller Entschiedenheit treten die beiden Scholastiker dafür ein, daß auch den Tieren sinnliches Bewußtsein (sensus communis), die imaginatio, die aestimatio (von Albert ausdrücklich als „instinctus“ bestimmt; s. S. 163, Anm. 2), ja sogar Gedächtnis (memoria) zukommt. Über die Lehre vom Tierinstinkt bei Thomas hat E. Wasmann S. J. in seiner Abh. „Der Trichterwickler“ (Eine naturwissensch. Studie über den Tierinstinkt. Münster 1884) einiges bemerkt: vgl. auch seine Schrift „Instinkt und Intelligenz im Tierreich“. 2. Aufl. Freib. i. Br. 1899. S. 37 f. Die aristotelisch-scholastische Tierpsychologie wurde übrigens konsequent weiter gebildet von Herm. Sam. Reimarus, Allgemeine Betrachtungen über die Tiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe. 3. Ausg. Hamb. 1773. Über ihn vgl. Scherer, Das Tier in der Philos. des H. S. Reimarus. Würzb. 1898.

[1]) S. th. II. t. 15. q. 94. m. 1. p. 452 b f.; a. a. O. t. 14. q. 91. m. 1. p. 438 b. S. de hom. q. 68. a. 1. p. 308 a f.

Abbilde. Engel und Menschen besitzen es zwar generisch gemeinsam, spezifisch jedoch verschieden. Ebenso ist es unter den Engeln selbst spezifiseh verschieden, da diese selbst untereinander spezifisch verschieden sind. Albert geht hier nämlich von dem scholastischen Grundsatz aus, daß individueller Unterschied nur innerhalb gemeinschaftlicher Spezies und da, wo Materie (körperliche oder geistige) vorhanden ist, sich finden kann. Im Gegensatz zu Bonaventura, Scotus[1]) und anderen[2]) lehrt er nun aber wie Thomas[3]), daß die Engel ohne Materie sind, insofern es eine geistige Materie nicht giebt, und daß somit jeder Engel vom anderen spezifisch verschieden ist.

Seine weiteren Ausführungen über die augustinische Lehre von den quattuor status liberi arbitrii (ante peccatum, sub peccato, sub gratia, in confirmatione futurae beatitudinis)[4]) sowie über die Frage, welche Beziehungen zwischen dem Wahlvermögen und der Fähigkeit bezw. Unfähigkeit zu sündigen[5]), fallen wegen ihres rein theologischen Charakters aus dem Rahmen unserer psychologischen Abhandlung.

Synteresis und Gewissen.

In mannigfachster Hinsicht brachte die patristische Periode der christlichen Wissenschaft Entwicklung, Ausbildung und Förderung. Ausgeschlossen war hiervon jedoch die Lehre vom Gewissen geblieben. Wohl finden wir dessen hohe Bedeutung für das sittliche und religiöse Leben vollauf erkannt und gewürdigt, wurde es doch als der eigentliche Kern der sittlichen Persönlichkeit des Menschen angesehen und sein Urteil als die Stimme

---

[1]) Sent. l. II. d. 25. a. 5. p. 239 b. Cf. a. a. O. d. 7. a. 1—3. p. 79—81; d. 25. a. 4. p. 238 a f.; a. 7. p. 244 b f. S. th. II. t. 4. q. 16. m. 1—5. p. 116—123; t. 15. q. 94. m. 2. p. 453 b f.; m. 3. p. 454 b. S. de hom. q. 68. a. 6. p. 320 a.

[2]) Cf. das Scholion zu Bonaventura, Sent. l. II. d. 3. 1. a. 1. q. 1 (p. 93. n. 4 b; V).

[3]) Cf. das Scholion zu Bonaventura, Sent. l. II. d. 17. a. 1. q. 2 (p. 416. n. 1).

[4]) S. th. II. t. 15. q. 95. p. 455 b. S. de hom. q. 68. a. 5. p. 319 a.

[5]) Sent. l. II. d. 25. a. 6. p. 241 a f.

Gottes und als die Offenbarung der von Gott gegebenen Weltordnung aufgefaßt [1]). Jedoch wird die Natur des Gewissens selbst nicht näher untersucht. Auch in der Frühscholastik kam es noch nicht zu irgendwelcher philosophisch-psychologischer Betrachtung der sittlichen Anlage im Menschen. Im Laufe des zwölften Jahrhunderts erschienen allerdings umfassende Abhandlungen über das Gewissen; indessen herrschen hier, wie auch in manchen Teilen der Reden und Schriften des hl. Bernhard, in den Werken Hugos von St. Viktor, des Alanus ab Insulis ausschließlich aszetische Betrachtungen über das Gewissen vor [2]). Erst im dreizehnten Jahrhundert treten die ersten Versuche einer philosophischen Erklärung und Bestimmung des Gewissens auf. Sie sind unmittelbar mit der Unterscheidung von Gewissen (im engeren Sinne) und Synteresis gegeben. Während wir die beiden Begriffe „synteresis" und „conscientia" bei Wilhelm von Auvergne nur mehr kurz erwähnt und erläutert finden [3]), tritt uns bei seinem Zeitgenossen Alexander von Hales zum erstenmal diese Unterscheidung in näherer wissenschaftlicher Ausführung und zur Konstruktion einer eigentlichen Theorie von den sittlichen Kräften der menschlichen Seele verwandt entgegen. Seitdem pflegten die bedeutenderen Lehrer der Scholastik in eingehender Weise über das Wesen von Synteresis und Gewissen zu handeln. So finden wir denn auch bei Albert ausführliche Darlegungen über diesen Gegenstand vor [4]).

[1]) Vgl. Jahnel, De conscientiae notione qualis fuerit apud Veteres et apud Christianos usque ad medii aevi exitum. Berol. 1862. p. 59ff. Simar, Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts. Erster Teil: Die Franziskanerschule. Bonn 1885. S. 4.

[2]) Simar, a. a. O.

[3]) De anima VII, 13 f. Vgl. Werner, Die Psychologie des Wilhelm von Auvergne. S. B. d. phil.-hist. Kl. d. Wiener Akad. d. Wissensch. Bd. 73. S. 300. Baumgartner, Die Erkenntnisl. des Wilh. v. Auv. a. a. O. S. 35.

[4]) Die scholastische Lehre vom Gewissen bezw. von der Synteresis hat eine eigene Litteratur hervorgerufen. Zusammenstellungen derselben finden sich bei Appel, Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis (Rostock 1891) S. V—VII und Überweg-Heinze II [9] S. 294. Den ersten Versuch einer zusammenhängenden Darstellung der Lehre von der Synteresis hat Simar in der zitierten Schrift gemacht. Leider ist dem ersten Teil seiner Abhandlung, welcher die Auffassungen der Franziskaner (Alexander und Bonaventura) wiedergiebt, nicht, wie geplant, ein zweiter gefolgt, in

I. Die Synteresis.

Was den seltsamen Begriff der Synteresis oder „Synderesis", wie unser Philosoph schreibt, anlangt, so ist noch nicht festgestellt, wer ihn in die Schulsprache des Mittelalters einbürgerte. Albert und vor ihm bereits Alexander Neccam [1]), Wilhelm von Auvergne [2]), Alexander von Hales [3]) und dessen Schüler Johannes von Rupella [4]) handhaben diesen Terminus im Unterschiede von „conscientia" bereits derart geläufig, daß er in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts bereits ein bekannter Schulausdruck gewesen sein muß. Er stammt bekanntlich aus einer Glosse her, welche sich bei Hieronymus in dessen Kommentar zur Vision des Ezechiel findet [5]). Der Kirchenvater berichtet hier, daß die meisten im

---

welchem die der Domikaner behandelt werden sollten. Den Plan Simars griff Appel a. a. O. auf. Die Auffassung Alberts wird von ihm S. 29—34 entwickelt. Auch fand sie bereits monographische Erörterung bei A. Strobel, Die Lehre des sel. Albertus über das Gewissen (Jahresbericht des Gymnasiums zu Sigmaringen 1901) und H. Lauer, Die Gewissenslehre Alberts d. Gr. (Philos. Jahrb. der Görres-Gesellsch. Bd. XVII, 53—60, 185—188).

[1]) De nat. rer. c. 130: etsi etiam remurmuret scinderesis naturaliter bonum appetens, obtinet tamen illicita voluntas limites debitos excedens. Vgl. De laud. div. sap. I, 128.

[2]) Wilhelm nennt als die, welche sich des Wortes „synderesis" zuerst bedienten, völlig unbestimmt „einige von den hervorragenden christlichen Lehrern" oder bezeichnet sie als „jene weisen und heiligen Lehrer". Baumgartner a. a. O. S. 35. Anm. 1.

[3]) S. Gass, Die Lehre vom Gewissen. Berlin 1869. S. 225. Endres, Die Seelenlehre des Alexander von Hales a. a. O. S. 292.

[4]) Summa de anima (ed. Domenicelli) p. 298 f.

[5]) Hieronymus führt aus, in welcher Weise das von Ezechiel geschaute Viertierbild auf die Kräfte der menschlichen Seele zu deuten ist. Diese für die gesamte Gewissenslehre so wichtige Glosse lautet: Plerique iuxta Platonem rationale animae et irascitivum et concupiscitivum, quod ille λογικὸν et θυμικὸν et ἐπιθυμητικὸν vocat, ad hominem et leonem ac vitulum referunt, rationem et cognitionem et mentem et consilium eandemque virtutem atque sapientiam in cerebri arce ponentes, feritatem vero et iracundiam atque violentiam in leone, quae consistat in felle. Porro libidinem, luxuriam et omnium voluntatum cupidinem in iecore, id est in vitulo, qui terrae operibus haereat. Quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησιν, quae scintilla conscientiae in Adami quoque pectore, postquam eiectus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis similitudine nos peccare sentimus. Quam

Anschluß an die platonische Seelenlehre das Gesicht des Menschen als Symbol des vernünftigen Seelenteils, das Gesicht des Löwen als das des zornmütigen, das Gesicht des Stieres als Symbol des begehrlichen Teils deuteten, im Gesicht des Adlers aber einen Hinweis auf eine vierte Kraft, nämlich das Gewissen, fänden. Von diesem ist dann weiter unter dem doppelten Namen der *συντήρησις* und der conscientia die Rede [1]). Die gesamte Scholastik faßte indessen den griechischen Terminus keineswegs als gleichbedeutend mit dem lateinischen Ausdruck auf. Dem theologischen Bedürfnis jener Zeit entsprach es, neben der conscientia erronea noch eine Kraft zu konstatieren, die sich dem Irrtum und der Sünde nicht zugänglich zeigte. Moraltheologische Erwägungen führten so zur psychologischen Unterscheidung zweier seelischer Kräfte innerhalb der sittlichen Anlage des Menschen. Ohne weiteres bezeichnete man diese mit „synteresis“ und „conscientia“ und knüpfte bei dem Aufbau der Theorie selbst an jene Stelle bei Hieronymus an [2]). Die Aufmerksamkeit war darauf unzweifelhaft durch den Lombarden

proprie aquilae deputant non se miscentem tribus sed tria errantia corrigentem, quam in scripturis interdum vocari legimus spiritum, qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus (VIII, 26). Nemo enim scit ea, quae hominis sunt, nisi spiritus, qui in eo est (I. Cor. II, 11). Quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens cum anima ei corpore servari integrum deprecatur (I. Thess. V, 23). Et tamen hanc ipsam conscientiam iuxta illud, quod in proverbiis scriptum est: Impius cum venerit in profundum peccatorum (Prov. XVIII, 3), cernimus praecipitari apud quosdam et suum locum amittere (Hieron. Opp. V, 10, ed. Vallarsi, Verona 1736).

[1]) Hinsichtlich der wirklichen Bedeutung des Wortes *συντήρησις* im Zusammenhang des Textes der Glosse s. Appel, a. a. O. S. 13 ff.

[2]) Treffend bemerkt Simar a. a. O. S. 8: „Es entsprach durchaus dem allgemeinen Charakter der Scholastik, daß sie wie in theologischen, so auch in philosophischen Fragen nicht schlechthin neue Wege wandeln, sondern nur auf der Grundlage der Überlieferung weiterbauen wollte. Daher die stete Berufung auf philosophische oder theologische Autoritäten . . . selbst auch da, wo die Ergebnisse der Untersuchung weit hinausführen über den Inhalt des angerufenen Zeugnisses oder eine Umdeutung desselben im Sinne feststehender theologischer oder philosophischer Wahrheiten als notwendig erscheinen lassen.“ Ähnliches gilt auch für die arabische und jüdische Scholastik, wie uns dies u. a. die Lehre von den fünf inneren Sinnesvermögen, speziell die Art ihrer Bezeichnung (vgl. S. 154 ff.), die Anschauungen über den Hauptsitz der Seele (vgl. S. 175 ff.) gelehrt haben. Vgl. auch S. 465.

gelenkt worden, der in seinen Sentenzen bei der Erörterung der Frage, wieso es denn komme, daß jeder Mensch von Natur aus das Gute wolle, auf sie Bezug nahm [1]).

Im Mittelalter sowohl, wie auch in unserer Zeit hat man sich vielfach bemüht, das Wort „Synteresis“ selbst näher zu erklären. Albert ist der Ansicht, daß Ausdruck und Begriff der Synteresis von den „alten Platonikern“ herstammt; von einigen Späteren sei dann der Ausdruck „naturale iudicatorium“ dafür gebraucht worden. Auch hat er seinerseits versucht, seine Bedeutung etymologisch abzuleiten. Er sagt: „Synderesis secundum nomen sonat haesionem quandam per scientiam boni et mali; componitur enim ex Graeca propositione *syn* et *haeresis,* quod idem est quod opinio vel scientia haerens in aliquo per rationem“ [2]) und bald darauf: „vocatur synderesis eo quod *cohaeret* iudicio infallibili universali, circa quae non est deceptio“ [3]). Fand diese Deutung bereits bei Zeitgenossen Alberts, wie bei Heinrich von Gent [4]), Anerkennung und Aufnahme, so hat sie auch bei modernen Erklärern Anklang und Beistimmung gefunden. Von der Ansicht ausgehend, daß die Scholastiker ursprünglich *συναίρεσις* bzw. synheresis gelesen hätten und daß allmählich durch Verwandlung des h in d synderesis entstanden sei, hält Rabus Alberts Erklärung für richtig [5]). Da indessen doch wohl nicht anzunehmen ist, daß die Voraussetzung, von der Rabus ausgeht, richtig ist, es habe in dem ursprünglichen Texte *συναίρεσις* gestanden, ebensowenig wie es auch nach Vermutung

---

[1]) Sent. l. II. d. 39. c. 3: Superior enim scintilla rationis, quae enim, ut ait Hieronymus, in Cain non potuit extingui, bonum semper vult et malum odit. Vgl. hierzu Appel a. a. O. S. 18.

[2]) S. de hom. q. 69. a. 1. p. 321 a.

[3]) A. a. O. p. 321 b. Wie aus den obigen Zitaten hervorgeht, ist Albert zwar über die Bedeutung des griechischen „syn“ orientiert; „haeresis“ sieht er dagegen in diesem Zusammenhange nicht als ein griechisches, sondern als ein lateinisches Wort an, das er von haesio oder haerere ableitet. Dagegen wird in anderem Zusammenhange haeresis als Bestandteil von prohaeresis für griechisch angesehen und proairesis mit electio übersetzt. S. Eth. l. III. ṭ. 1. c. 16. p. 125 a.

[4]) Quodl. XVIII, q. 1: synderesis est conelectio a syn, quod est con et haeresis, quod est electio.

[5]) Zur Synderesis der Scholastiker. Arch. f. Gesch. d. Philos. II, 29 f.

andererer συνείδησις [1]) oder συνθόρισις [2]) gelautet haben dürfte, sondern die Lesart συντήρησις [3]) noch die wahrscheinlichste ist, so kann der Erklärung Alberts freilich nicht beigestimmt werden, obwohl sie mit einzelnen neueren Versuchen verglichen an sich keineswegs die ungeschickteste und unnatürlichste Lösung darbietet.

Bei der Erklärung der psychologischen Natur der Synteresis wird von unserem Scholastiker kurzerhand die Ansicht als falsch bezeichnet, daß sie als etwas mit allen übrigen Seelenkräften Verbundenes zu denken sei [4]). Mit besonderem Nachdruck wird dagegen betont, daß die Synteresis eine besondere Fähigkeit der menschlichen Seele darstellt und zwar ihrer genaueren Fixierung nach wie das liberum arbitrium eine Potenz bildet, welche durch einen Habitus vollendet ist [5]). Auch in dieser Bestimmung schließt Albert sich an Alexander Halensis an [6]). Was jedoch die nähere Bezeichnung dieses Habitus betrifft, durch den die Synteresis als Potenz erst ihre Vollendung erfährt, so geht Albert in diesem Punkte über das hinaus, was der Lehrer der Franziskanerschule hier entwickelt. Dieser hatte sich begnügt, in augustinischer Anschauungs- und Redeweise den Habitus als das der Seele angeborene Licht su erklären, durch welches sie in Hinsicht auf das zu thuende sittliche Gute erleuchtet wird [7]). Albert geht vielmehr zunächst von spezifisch peripatetischen Gedankengängen aus und sucht sodann erst für das, was er als

[1]) So Fr. Nitzsch, Über die Entstehung der scholastischen Lehre von der Synteresis. Jahrb. f. protestant. Theologie. Bd. V, 492. Festschrift f. Kirchengeschichte XVIII, 1. S. 23 ff. 36.

[2]) So Theob. Ziegler, Gesch. d. christl. Ethik. 1886. 2. Abt. S. 312.

[3]) So Jahnel, Woher stammt der Ausdruck Synderesis? Theolog. Quartalschrift. Tübingen 1870. Jahrg. 52. S. 241 ff. Gass, Die Lehre vom Gewissen. Berlin 1869. S. 217 ff.

[4]) S. de hom. q. 69. a. 1. p. 322 b.

[5]) S. de hom. a. a. O. p. 321 b f. S. th. II. t. 16. q. 99. m. 2. a. 1. p. 465 b.

[6]) S. th. II. q. 76. m. 1. Über die Synteresis bezw. Gewissenslehre bei Alexander vgl. außer Simar, a. a. O. S. 11 ff. und Appel, a. a. O. S. 22 noch Endres, a. a. O. S. 292 ff.

[7]) S th. II. a. a. O.: Quod autem (sc. habitus naturalis) esse dicitur lumen, hoc intelligitur de lumine innato prout cognitio rerum faciendarum, quae pertinent ad adeptionem gloriae et vitationem pene lumen intelligitur.

Aristoteliker lehrt, Anklänge bei Augustin und anderen theologischen Autoritäten. Der der Synteresis eigentümliche Habitus ist der der obersten Prinzipien des sittlichen Thuns. Ebenso wie es für die Erkenntnis des Wahren Prinzipien und Axiome gebe, welche der Mensch nicht erst zu lernen braucht, sondern die ihm von Natur aus zu eigen sind, so seien auch, lehrt er uns, was das Handeln betreffe, allgemeine Sätze vorhanden, welche dafür die Richtschnur bildeten und den praktischen Intellekt bei der Unterscheidung des Sittlich-Guten und -Bösen unterstützten, wie z. B. Du sollst nicht töten; Du sollst nicht Unzucht treiben; Du sollst mit dem Unglücklichen Mitleid haben; was Du nicht willst, daß es Dir geschehe, das füge auch keinem anderen zu [1]). Für diesen Gedanken, daß der Seele von Natur aus die höchsten allgemeinsten sittlichen Normen innewohnen, wird nun, wie bereits angedeutet, eifrig nach Belegen bei den theologischen Autoritäten gesucht. Er erinnert, daß diese Gesetze nach Hieronymus das im Menschengeiste niedergeschriebene Naturgesetz seien [2]). Er weist darauf hin, daß Augustin derartige Sätze als *universalia iuris* und deren Träger, die Synteresis, deshalb als *naturale iudicatorium* bezeichne [3]). Er hebt weiter hervor, daß Basilius im Hinblick auf diese Potenz sagt, es seien der Seele die Keime der Gerechtigkeit und die Universalien des Naturrechts eingepflanzt [4]).

[1]) De an. l. III. t. 4. c. 10. p. 181 a. S. de hom. a. a. O. p. 321 b.

[2]) Glosse zu Malachias II, 15 (Custodite spiritum vestrum, et uxorem adolescentiae tuae noli despicere): Per *uxorem adolescentiae* intellige legem naturalem scriptam in corde (Opp. tom. VI. col. 967). Über die Beziehung zwischen conscientia und Naturgesetz s. S. 502 ff.

[3]) Albert erwähnt De lib. arb. l. III. c. 20. n. 56: Non enim ante omne meritum boni operis parum est accepisse naturale iudicium, quo sapientiam praeponat errori et quietem difficultati, ut ad haec non nascendo, sed studendo perveniat. Statt „naturale iudicium" (so Migne) lesen Albert (S. de hom. a. a. O. p. 321 b. S. th. II. a. a. O. m. 2. a. 1. p 466 a. De an. a. a. O. p. 181 a) und Bonaventura (Sent. l. II. d. 39. a. 1. q. 2. p. 901 a) „naturale iudicatorium" bezw. „iudicativum". Vgl. ferner De civ. Dei l. XI. c. 27. n. 2, wo Bonaventura (Sent. l. II. d. 39. a. 1 ad 2) liest: Inseruit nobis Deus naturale iudicatorium, ubi quid sit lucis, quid tenebrarum, cognoscitur in libro lucis, quid veritas est, quia veritas in corde hominum naturaliter est impressa.

[4]) Albert bezieht sich auf Hom. 12. in princip. Proverb. n. 9 (P. G.

Über die Thätigkeit der Synteresis spricht Albert sich nirgends in näherer zusammenhängender Weise aus. Aus einzelnen Bemerkungen, die wir in seinen sonstigen Ausführungen zerstreut vorfinden, ergiebt sich aber folgendes: Sie ist in erster Linie erkennendes Vermögen, insofern sie, wie wir bereits wissen, die obersten und allgemeinsten Sätze des sittlichen Handelns erfaßt. „Hohes schaut sie, was mit der göttlichen Gerechtigkeit in Übereinstimmung ist"; aus diesem Grunde ist auch der Adler in der Vision des Ezechiel auf die Synteresis zu deuten [1]). Besonders hervorgehoben wird, daß die Synteresis die höchsten moralischen Normen zwar erkennt, daß sie diese indessen nicht auf die einzelnen praktischen Fälle anwendet [2]). Hierin sieht Albert vielmehr, wie wir bei der Lehre vom Gewissensprozeß noch hören werden, die Aufgabe der ratio superior.

Insofern ihre Erkenntnisse Entscheidungen über das darstellen, was sittlich gut oder böse ist, wird ihre Thätigkeit auch als eine urteilende, rein richterliche bezeichnet [3]). Und in dieser Hinsicht wird weiter ausgeführt, daß sie in ihren Urteilen niemals dem Irrtum anheimfällt: „Synderesis nunquam errat." Denn diese stellen ja nur Erkenntnisse allgemeinster Art dar, welche sie nicht erst auf dem Wege diskursiver Denkthätigkeit zu erwerben braucht, sondern die ihr vielmehr von Natur aus zu eigen sind. Irrtümer des Verstandes dürfen, wie in der *Summa de homine* noch näher hingewiesen wird, ihr daher nicht zur Last gelegt werden. So ist auch dasjenige

---

XXXI, 406 C), wo Albert S. de hom. a. a. O. p. 320 a liest: Quoniam quidem habemus, quod sit naturale iudicium, per quod malum segregamus a bonis, quod est virtus animi habens in se naturaliter sibi insita et inserta semina iudicandi. Während Albert mit Migne „iudicium" (gr. *κριτήριον φυσικόν*) a. a. O. liest, spricht er hingegen S. th. II. a. a. O. 466 a von dem „iudicatorium" bei Basilius. Nach Anm. 2 zu Bonav. Sent. a. a. O. lasen auch Alexander Hal. (S. th. II. q. 76. m. 2) und Thomas (S. th. I. q. 79. a. 13 c; De verit. q. 15. a. 1) „iudicatorium" bezw. „iudicativum".

[1]) S. de hom. q. 69. a. 1. p. 321 b. Vgl. den Text der Glosse S. 488. Anm. 5.

[2]) De an. a. a. O. p. 181 a. Sent. l. II. d. 24. a. 14. p. 230 a. S. de hom. a. a. O. und q. 73. a. 4. p. 335 b.

[3]) S. de hom. q. 69. a. 1. p. 322 a.

seelische Vermögen, was bei Häretikern und Ungläubigen den Irrtum verschuldet, nicht die Synteresis. Sie sagt lediglich, daß der Glaube verteidigt und für ihn und die Wahrheit (iustitia) selbst das Leben eingesetzt werden müsse. Aber sie selbst entscheidet nicht, ob dies oder jenes Glaubenssache oder Wahrheit ist, da sie sich eben nur auf die allgemeinsten Prinzipien bezieht. Daher kann die Synteresis hierbei auch nicht irren, wohl aber der Verstand, der über letzteres zu entscheiden hat[1]). In der *Summa theologiae* unterscheidet er bei der Beantwortung der Frage, ob die Synteresis irren und sündigen kann, zwei Seiten an ihr. In Berufung auf Praepositinus und Wilhelm von Auxerre (Altisidoriensis) erklärt er sodann, daß sie an sich dem Irrtum nicht ausgesetzt sei. Dies betreffe ihre obere Seite. In Hinsicht auf ihre untere, welche demjenigen zugeneigt ist, was die Synteresis lenke, d. h. dem freien Wahlvermögen, dem Verstande und dem Willen, außerhalb deren und über denen sie jedoch sei, könne sie akzidentell zu Falle kommen, nämlich gleichwie der Soldat mit dem unter ihm stürzenden Pferde. Aber dieser Sturz sei doch nicht eigentlich die Schuld des Soldaten, sondern die des Pferdes. Von einer solchen des Soldaten könne nur insofern gesprochen werden, als er das Pferd nicht durch den Zügel vor dem Falle geschützt hat. In diesem Sinne werde manchmal die Sünde, welche der Verstand, der Wille oder das freie Wahlvermögen begangen hat, ihr zur Last gelegt, d. h. insofern sie diese nicht vor dem Falle bewahrt, sie nicht gehörig im Zaume gehalten hat[2]).

Albert bemerkt bezüglich ihrer Thätigkeit weiter im Anschluß an eine, wie es scheint, längst traditionell gewordene Formel, daß sie zum Guten hinneige und gegenüber dem Bösen murre[3]). Sein Gedanke ist hier der, daß mit der Erkenntnis des sittlich Guten ein unwillkürlicher Antrieb zu diesem und eine Abneigung gegen das Böse ohne weiteres vorhanden ist[4]).

[1]) A. a. O. a. 2. p. 323 a f.

[2]) S. th. II. t. 16. q. 99. m. 2. a. 2. p. 466 b.

[3]) S. th. II. a. a. O. m. 2. a. 3. p. 467 b. S. de hom. a. a. O. a. 1. p. 322 a.

[4]) S. später S. 497.

So ergiebt sich nach der Anschauung unseres Scholastikers, daß ihre erkennende Thätigkeit mit einem Streben bezw. Bewegen verbunden ist. Sie wird daher allenthalben von ihm als eine auf Grund einer Erkenntnis bewegende Potenz bestimmt [1]).

Entsprechend dem, was er über die Natur der der Synteresis eigentümlichen Thätigkeit denkt, sucht Albert auch ihren Träger zu bestimmen. Über diesen wichtigen Punkt äußert Albert sich nicht nur in den beiden Summen, sondern auch in *De anima* und zwar in jener uns bereits bekannten wichtigen digressio, in welcher er über die motorischen Seelenvermögen „secundum Platonicos et Theologos“ handelt.

Gehen wir von der hier entwickelten, zweifellos frühesten Anschauung in unserer Darlegung aus [2]). Es wird an dieser Stelle ohne weiteres der praktische Intellekt als das ausschließliche Subjekt der Synteresis bestimmt. Diese ist der praktische Intellekt, insofern er den Habitus der obersten sittlichen Axiome von Natur aus besitzt.

Den nämlichen Standpunkt vertritt er auch in der *Summa de homine* [3]), wenngleich dies auch nicht in der klaren und scharfen Weise ausgesprochen wird, wie in *De anima.* Er fragt hier, ob die Synteresis mit dem Intellekt oder der ratio identisch sei. Man muß hier unterscheiden, antwortet er, je nachdem „Intellekt“ und „ratio“ in weiterem oder in engerem Sinne verstanden wird. Meint man mit beiden Termini „jede Kraft der vernünftigen Seele, die mit Erkenntnis bewegt“, so ist die Synteresis allerdings einer ihrer Teile. Nicht trifft dies

---

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 322 a. q. 73. a. 4. p. 335 b. De an. a. a. O. Sent. a. a. O.

[2]) L. III. t. 4. c. 10. p. 181 a: Sub intellectu autem accipiemus omnes illas (sc. potentias), quae quocunque modo habent speciem moventem, quae est species operabilium per nos; contingit enim haberi habitus operabilium universales, quae sunt quasi ipsa principia morum, circa quae quasi nunquam incidit error, et quae sunt quasi regentia prima in moribus, quae non accepimus a doctore, sed sunt congenita nobis, sicut non esse furandum, nulli esse iniuriandum, quod mihi nolo alii ne faciam et cetera huiusmodi; et pars intellectus coniuncta huiusmodi habitui, ab antiquis Platonicis synderesis vocata est.

[3]) A. a. O.

jedoch für den Intellekt in seinem speziellen Sinne zu, in welchem er von der ratio und der Synteresis unterschieden werden muß. Denn durch letztere erfassen wir die allgemeinen Prinzipien. Die beiden anderen Vermögen aber beziehen sich auf einzelne konkrete Fälle (partes), der Intellekt, indem er sie erkennt, aber nicht weiter vergleicht, der Verstand, indem er sie vergleichend untereinander in Beziehung setzt. Auch mit der ratio im Sinne Augustins, demgemäß bei ihr zwischen einem oberen und unteren Teile zu unterscheiden ist, darf die Synteresis nicht identifiziert werden. Auf irgendwelche Beziehung zwischen ihr und dem praktischen Intellekte wird an dieser Stelle nicht eingegangen. Immerhin ist aber auf diese dadurch hingedeutet, daß die Synteresis als ein mit Erkenntnis bewegendes Vermögen der vernünftigen Seele charakterisiert wird. Daß er hierbei aber speziell an den praktischen Intellekt denkt, geht daraus hervor, daß er in dem nämlichen Artikel kurz vorher jenen Gedanken ausführt, daß ebenso, wie es von Natur gewisse allgemeinste Sätze für die Erkenntnis des Wahren gebe, so auch solche in Hinsicht auf das Thun vorhanden seien, durch welche der praktische Intellekt bei der Unterscheidung des Sittlich-Guten und -Bösen unterstützt werde[1]. Gegenüber seiner noch zu erörternden Entwicklung in der *Summa theologiae* muß noch hervorgehoben werden, daß Albert ebensowenig wie in *De anima* in der *Summa de homine* eigens fragt, ob auch der Wille als Konstituente der Synteresis zu betrachten sei. Indessen kommt er auf diesen Punkt in letzterer Schrift doch gelegentlich der Beantwortung einer anderen Frage zu sprechen, nämlich, ob die Synteresis eine oder mehrere Potenzen bilde. Da sie das zu Thuende nicht nur beurteilt, sondern auch anstrebt bezw. flieht, so scheint es, bemerkt er, daß sie eine Mehrheit von Kräften in sich schließt. Die genauere Betrachtung aber zeigt nach seiner Ansicht, daß dies nicht der Fall ist. Denn mag sie auch das, was sie als gut erkannt hat, anstreben oder im entgegengesetzten Falle fliehen, so ist dies Streben bezw. Fliehen doch kein irgendwie näher bestimmtes,

---

[1]) A. a. O. p. 321 b. Vgl. S. 240 ff. 354 f.

weil ja auch das Urteil nur ganz allgemeiner Natur ist. Es handelt sich demnach keineswegs um eine Thätigkeit der vis concupiscibilis oder irascibilis. Sie wurzelt im Strebevermögen (appetitus) nur insofern, als keine motorische Potenz ohne dieses ist. Dieses Streben aber stellt keine besondere Kraft, sondern lediglich die allen motorischen Kräften zukommende allgemeine Eigentümlichkeit (passio generalis omnium motivarum) dar [1]. Hieraus ergiebt sich für uns, daß Albert in diesem Zusammenhange den appetitus keinesfalls als besonderen Wesensbestand der Synteresis außer dem praktischen Intellekt ansieht, da ja auch dieser motorische Potenz ist und insofern eben gerade auch im appetitus in dem geschilderten Sinne wurzelt.

In der *theologischen Summe* [2]) dagegen fragt Albert von vornherein bereits nicht nur, ob die Synteresis der ratio, sondern auch, ob sie der voluntas angehöre. „Ratio" gleichbedeutend mit „intellectus" fassend weist er bei Beantwortung der ersten Frage auf den Unterschied von ratio contemplativa und ratio practica hin und erklärt, daß die Synteresis der letzteren angehört, insofern diese das zu Thuende ordnet. Und zwar ist sie die scintilla rationis [3]), das Verstandesfünkchen, da sie stets zum Guten hinneigt, dem Bösen aber immer widerstrebt. Und was die voluntas betrifft, so ist zwischen der voluntas deliberativa, dem überlegenden Wollen, und der voluntas naturalis, dem naturhaften Wollen, wohl zu unterscheiden. Während die Synteresis an der voluntas deliberativa keinen Anteil hat, ist sie hingegen nicht ohne die voluntas naturalis.

Unser Scholastiker bestimmt, wie wir gehört haben, in den beiden anderen Schriften das Subjekt der Synteresis rein intellektualistisch; in der zuletzt erwähnten Abhandlung finden wir, daß er hier dem Voluntarismus ein Zugeständnis machen

---

[1]) A. a. O. p. 322 a.

[2]) II. t. 16. q. 99. m. 2. a. 1. p. 466 a.

[3]) Die Bezeichnung der Synteresis als *scintilla rationis* oder *conscientiae* geschieht in Anlehnung an die Glosse des Hieronymus. Vgl. S. 489 und S. 488, Anm. 5.

will. Näher betrachtet muß es freilich als ein geringfügiges erscheinen. Denn die Thätigkeit der voluntas naturalis stellt ja keinerlei Wollen oder Streben schlechthin im eigentlichen Sinne dar. Im Anschluß an eine Bemerkung des Johannes von Damaskus [1]) schrieb die Scholastik und so auch Albert nicht nur den empfindenden und vernünftigen, sondern allen existierenden Wesen, also auch den Pflanzen, ein natürliches „Streben" nach demjenigen zu, was der Erhaltung und Bewahrung ihrer betreffenden Natur zweckdienlich ist [2]). Immerhin aber sind hinsichtlich der Bestimmung des Subjektes der Synteresis bei Albert somit zwei Richtungen zu unterscheiden, insofern er sich in *De anima* und der *Summa de homine* auf den rein intellektualistischen Standpunkt stellt, in der *Summa de homine* dagegen eine voluntaristische Strömung zu bemerken ist. Der Einfluß Alexanders macht sich im letzteren Falle wieder bei ihm geltend; er übernimmt hier einfach dessen Anschauung, daß die Synteresis ihren Träger nicht nur in der ratio, sondern auch in der voluntas naturalis hat [3]).

Rein theologischen Charakter hat die Erörterung, ob die Synteresis jemals ausgelöscht werden kann. Es fragt sich hierbei nur für ihn, ob und eventuell in welchem Sinne sie auch noch den Verdammten zu eigen ist, denn als natürlicher Habitus kann sie seinen Voraussetzungen nach dem Menschen im Diesseits unmöglich verloren gehen, ebensowenig auch den Seligen im Jenseits, die stets das Gute wollen. Albert vertritt die Ansicht, daß sie selbst bei den Verdammten nicht völlig verschwinden kann. In der Bestimmung der Art und Weise, in welcher sich die Synteresis bei diesen noch bethätigen soll,

---

[1]) S. S. 264. Anm. 2.

[2]) S. th. II. a. a. O. m. 1. p. 464 b: non intendit Damascenus dicere, quod voluntas in se non sit naturalium, sed intendit, quod omnibus existentibus viventibus, sentientibus, rationabilibus sit insertus quidam naturalis appetitus appetendi omnium eorum, quae faciunt ad naturae consistentiam et conservationem.

[3]) Vgl. Alex. S. th. II. q. 76. m. 2: Sicut ratio dicitur dupliciter, similiter et voluntas, scilicet naturalis et deliberativa. Synteresis est eadem cum voluntate naturali, sed non est idem cum voluntate deliberativa. Vgl. Simar, a. a. O. S. 13 f. Endres, a. a. O. S. 293 f. Kahl, a. a. O. S. 22 f.

äußert er sich in seinen diesbezüglichen Darlegungen in den verschiedenen Schriften auch wieder in verschiedener Weise [1]).

Wie hinsichtlich der Sensualität [2]), so wirft er auch bezüglich der Synteresis die Frage auf, warum sie „die Philosophen“ — gemeint sind wieder natürlich die Peripatetiker — in ihren Schriften nicht erwähnten. Er antwortet, daß diese die Seelenkräfte nach ihren allgemeinen Objekten einteilten. Stellen die Objekte Werke dar, so betrachteten sie diese lediglich vom Standpunkt des menschlichen Rechtes. „Die Theologen“ hingegen unterschieden genauer zwischen dem göttlichen und menschlichen Rechte und darum verlegten sie, was jene nicht thäten, die Synteresis in den oberen Teil des Verstandes, der das göttliche Recht nach dessen ewigen Normen betrachte [3]). Indem Albert als Theologe diese Erklärung abgiebt, geht er in seinem Eifer, auf die Vertiefung der philosophischen Spekulation durch die christlichen Denker hinzuweisen, entschieden zu weit und wird seinen arabischen Lehrern und somit „den Philosophen“ gegenüber ungerecht. Er denkt hier nicht an deren Unterscheidung eines doppelten Antlitzes der Seele, welche derjenigen eines oberen und niederen Verstandes entspricht [4]), und, was vor allem seltsam ist, nicht an die Auffassung, welche einzelne von ihnen, so Alfarabi [5]) und Avicenna [6]), über die Aufgabe des praktischen Intellektes hatten. Und doch hat er selbst in unmittelbarem Anschluß und in ausdrücklichster Be-

[1]) S. th. II. a. a. O. m. 2. a. 3. p. 467 b. S. de hom. a. a. O. a. 3. p. 323 b f. Siehe Näheres bei Strobel, a. a. O. S. 5. Lauer, a. a. O. Heft 1. S. 59 f.

[2]) Vgl. S. 446.

[3]) S. S. 449 f.

[4]) S. de hom. a. a. O. a. 1. p. 322 b.

[5]) Vgl. S. 245 f. Außer den a. a. O. erwähnten Belegen sei hier noch auf eine Stelle im „Musterstaat“ (Dieterici. Leiden 1900. S. 72) verwiesen, wo drei Klassen von Urintelligibilien, die allen Menschen gemeinsam sein sollen, unterschieden werden. Die zweite Klasse bilden „Grundsätze zur Feststellung von schön und häßlich, in betreff dessen, was der Mensch zu thun hat“. Zweifellos sind damit die obersten moralischen Prinzipien gemeint.

[6]) Vgl. S. 240 ff. Haneberg, a. a. O. S. 199. M. Winter, a. a. O. S. 34.

rufung auf Avicenna einige Kapitel vorher, wo er noch als Peripatetiker spricht, erklärt, daß der praktische Intellekt das Sittlichkeitsprinzip bildet, insofern ihm die obersten und höchsten ethischen Normen von Natur aus habituell zu eigen seien. wie etwa, daß es schimpflich ist zu lügen, daß man jedem zu geben hat, was ihm gehört [1]). Es wäre daher vielmehr erforderlich gewesen, daß Albert auf die Beziehungen zwischen der Synteresis bezw. dem Gewissen einerseits und dem praktischen Intellekte andererseits des näheren eingegangen wäre und deren Verhältnis bezw. deren Unterschied klargelegt hätte; und das ganz vor allem in jenen beiden Schriften, in denen er die Synteresis lediglich im praktischen Verstande wurzeln läßt und von einem Anteil derselben am Willen nichts wissen will.

II. Die conscientia.

Bei der näheren Bestimmung des Wesens des Gewissens in seinem engeren Sinne entwickelt Albert in den Schriften, in welchen er auf diesen Punkt zu sprechen kommt, zwei völlig verschiedene Anschauungen. Teils lehrt er, daß die conscientia einen Akt, eine Thätigkeit darstellt, teils wieder faßt er sie als einen Habitus auf.

Zu ersterer Ansicht bekennt er sich in *De anima* [2]), im *Sentenzenkommentar* [3]) und in der *Summa de homine* [4]). Und zwar wird das Gewissen hier als derjenige Akt bezeichnet, vermöge dessen ein allgemeiner sittlicher Grundsatz auf einen einzelnen praktischen Fall angewandt wird. Das Gewissen ist daher ein Schluß des praktischen Verstandes aus zwei gegebenen Prämissen. Und zwar ist es die Synteresis, welche die allgemeine sittliche Beurteilungsnorm und somit den Obersatz liefert. Der konkrete einzelne Fall wird durch den Verstand erfaßt; er bildet den Untersatz. Albert sucht diesen Gedanken durch Beispiele noch näher zu erläutern. So lehrt, wie er u. a. bemerkt, die Synteresis: Alles, was gut ist, muß gethan werden; der Ver-

---

[1]) Q. 61. p. 293 a. Vgl. S. 240 ff.
[2]) A. a. O. p. 181 a.
[3]) L. II. d. 24. a. 14. p. 230 b.
[4]) Q. 70. a. 1. p. 324 b. Vgl. q. 69. a. 2. p. 323 a f. und hierzu S. 493.

stand sagt nun: Dies ist etwas Gutes; daraus folgert das Gewissen sodann: Also muß dies getan werden [1]. Oder spezieller, wenn das Gewissen dem Häretiker sagt, er solle lieber sterben als einen Schwur leisten, so hat ihm zunächst die Synteresis vorgehalten, daß der Tod der Sünde vorzuziehen ist, und ihn der Verstand darauf hingewiesen, daß das Gebot des Herrn den Schwur verbietet [2]. Für die Anschauung, daß der Gewissensprozeß einem Syllogismus gleicht, hat Albert keine unmittelbaren Vorbilder gehabt. Wohl liegt ein leiser Anklang in einer gelegentlichen Bemerkung des Alexander Halensis vor [3]. Indessen ist dessen Grundauffassung über das Wesen des Gewissens eine gänzlich andere; da sie für jene zweite Theorie Alberts nicht ohne Einfluß geblieben ist, so werden wir über sie alsbald noch Näheres hören. Unser Scholastiker hat schwerlich jene Bemerkung Alexanders zu der erwähnten Lehre erweitert; es sind vielmehr aristotelische Gedanken, an die er hier anknüpft. Wie bereits früher hingewiesen wurde, bestimmte Aristoteles nämlich schon den inneren Prozeß, durch den eine Willensentscheidung zustande kommt, als ein Schlußverfahren [4]. Wie aus anderem Zusammenhange hervorgeht, ist Albert diese aristotelische Lehre wohl bekannt [5]. Hier modifiziert er sie nur insofern, als er das Aufstellen des Ober- und das Ziehen des Schlußsatzes als Funktion der beiden sittlichen Kräfte bezeichnet, die er von dem theologischen Gesichtspunkte aus annimmt.

Jene zweite Auffassung finden wir in der *Summa theologiae* [6] ausgesprochen. Albert entscheidet sich hier dahin, daß das Ge-

[1] S. de hom. a. a. O.

[2] Sent. a. a. O. S. S. 504.

[3] Die conscientia von der lex naturalis unterscheidend sagt Alexander: Dicimus quod haec differunt quemadmodum aliquod principium, quod facit scire aliquam conclusionem et scientia illius principii. Lex enim naturalis scripta est in corde; unde est etiam quoddam scibile, quod dirigit potentiam intellectivam ad motum prout habet in se rationem cognitivi. Unde sicut in scientia principii includitur ipsum principium, sic in conscientia lex naturalis (S. th. II. q. 77. m. 5).

[4] S. S. 243 f.

[5] Vgl. S. 243.

[6] II. t. 16. q. 99. m. 3. a. 1. p. 469 a.

wissen ein Habitus ist. Um auf gewisse Einwände erwidern zu können, fügt er freilich hinzu, es stelle einen Habitus in einer Potenz oder eine habituelle Potenz dar. Indessen wird in seinen weiteren prinzipiellen Erklärungen an dem schlechthin habituellen Charakter des Gewissens festgehalten. Der dem Gewissen eigentümliche Habitus erscheint ihm des näheren betrachtet zwiefacher Art; er besteht einmal in dem Besitz der allgemeinen sittlichen Prinzipien, durch welche das Gewissen geleitet wird, und in dem Besitz besonderer einzelner Erkenntnisse (in scitis his et illis). Während der Habitus in ersterer Hinsicht der Seele angeboren, ist er in letzterer empirischen Ursprungs und kann insofern dasein, aber ebenso auch fehlen. Der angeborene Gewissenshabitus wird als Naturgesetz (lex naturalis) bezeichnet. Gemeint ist natürlich nicht, daß der menschlichen Seele die Kenntnis des Naturgesetzes im vollen Umfange dieses Begriffs ohne weiteres zu eigen ist. Albert denkt hier an das Naturgesetz nur insofern, als es auch die Normen für das menschliche Handeln enthält, also rein ethischen Charakters ist; insofern spiegelt es sich unmittelbar im sittlichen Bewußtsein des Menschen wieder. Indem dieser den gesamten Weltplan auf Gott zurückführt, sieht er damit das absolute Wesen zugleich auch als den Urheber jener speziell für das menschliche Thun geltenden Grundnormen an, da diese ja nichts anderes als einen Ausschnitt oder Teil der für das gesamte Weltgeschehen geltenden Gesetze bilden, mißt ihnen als von Gott stammend für sein eigenes Handeln verpflichtende Kraft zu und sucht sie in freier Selbstbethätigung zu befolgen. Das Naturgesetz wird insofern „Gesetz unseres Geistes“ (lex nostri intellectus) genannt. Letzeren Ausdruck übernimmt er von Johannes von Damaskus. Da dieser damit aber die conscientia schlechthin bezeichnet[1]), so versteht Albert in einer weiteren Bemerkung gleich wieder unter

---

[1]) Albert (S. th. II. a. a. O. p. 469 a) und ebenso Bonaventura (Sent. l. II. d. 39. a. 1. q. 3. p. 905 b) und Thomas (S. th. I. q. 79. a. 13 c) beziehen sich bei Übernahme dieses Ausdrucks auf De fide orthod. l. IV. c. 22. col. 1200 A: *Ἐπιβαίνων οὖν ὁ τοῦ Θεοῦ νόμος τῷ νῷ ἡμῶν, ἐφέλκεται πρὸς ἑαυτὸν, καὶ νύττει τὴν ἡμετέραν συνείδησιν. Λέγεται δὲ καὶ ἡ ἡμετέρα συνείδησις νόμος τοῦ νοὸς ἡμῶν.*

dem „Gesetze des Geistes“ nicht nur den Habitus der obersten moralischen, sondern auch der einzelnen besonderen, das Handeln betreffenden Regeln; er sagt, das Gesetz des Geistes sei in Hinsicht auf jene ein angeborener, in Hinsicht auf diese ein erworbener Habitus. Der Gewissenshabitus ist nach Albert erkennend und bewegend, wie dies auch der praktische Intellekt selber sei.

Auf den Träger des Gewissens wird in der *theologischen Summe* nicht näher eingegangen. Offenbar gilt ihm als solcher der praktische Intellekt, worauf auch die letzte eben mitgeteilte Bemerkung hindeutet.

Daß diese zweite Auffassung vom Wesen des Gewissens ungleich schwerfälliger und umständlicher als jene andere Theorie ist, über welche zuerst referiert wurde, geht schon rein äußerlich aus dem Umstande hervor, daß Albert in der *Summa theologiae* sich genötigt fühlt, eigens noch den Unterschied zwischen der conscientia gegenüber der Synteresis besonders klarzulegen. Dies geschieht zunächst allgemein durch den Hinweis, die Synteresis sei eine Potenz, die conscientia dagegen ein Habitus. Sodann greift er auf die uns bereits bekannte Unterscheidung einer oberen und einer unteren Seite an der Synteresis zurück[1]. Komme deren obere Seite in Betracht, nämlich der Habitus der obersten Prinzipien, durch welchen sie selbst gelenkt werde, so stehe sie mit der conscientia und zwar als scintilla conscientiae in Beziehung. Es wird sodann noch die Beschaffenheit der unteren Seite dargelegt, nicht jedoch auf deren Verhältnis zum Gewissen eingegangen. Es schließt sich daran nur die Bemerkung, daß das Gewissen als reines und unreines, als gutes und schlechtes bezeichnet werde, in dieser Hinsicht aber nichts mit der Synteresis zu thun habe[2]. Wir können hieraus ersehen, daß Albert sich auf das krampfhaftestete bemüht, doch noch einen Unterschied zwischen Synteresis und Gewissen zu konstruieren. Aber all seine Versuche mußten sich schon deshalb als unzulänglich erweisen, weil er der conscientia den Habitus der obersten Prinzipien und ihr damit den wesentlichsten Bestandteil der Synteresis selbst zu eigen

[1] Vgl. S 494.

[2] A. a. O. m 3. a. 2. p. 470 a.

sein läßt. Was den zweiten Habitus noch betrifft, welcher der conscientia auch zukommen soll, so stellt er offenbar den Habitus des Verstandes dar, welchem in jenen anderen Schriften, wo die aktualistische Auffassung vertreten ist, die Aufgabe zugesprochen wird, die den Untersatz bildende Prämisse zu liefern.

Interessant ist es zu sehen, wie unser Scholastiker trotz allen Strebens, den Charakter der conscientia als habituellen zu erweisen, doch gleichwohl auch in der *theologischen Summe* diesen Standpunkt nicht durchführen kann, ohne in die, wie es scheint, ihm viel geläufigere aktualistische Auffassung des Wesens der conscientia zurückzufallen. Und zwar passiert ihm dies bei der näheren Unterscheidung von Gewissen und Naturgesetz, welche sich unmittelbar an die eben erörterte anschließt. Wie in den anderen Werken wird auch hier das Gewissen als Gewissensprozeß angesehen, der sich in der Form eines Syllogismus vollzieht. In diesem stellt das Naturgesetz den Ausgangspunkt dar, insofern es den allgemeinen Obersatz liefert. Gewissen und Naturgesetz unterscheiden sich, belehrt er uns, ihrem Sein nach; aber sie stimmen dadurch überein, daß sie beide auf dasselbe hingeordnet sind, wie dies beim Syllogismus bezüglich des Prinzips und der deraus gezogenen Schlußfolgerung der Fall ist. Das Naturgesetz ist nämlich das Prinzip, durch welches die conscientia geleitet wird; und zwar stellt in Unterordnung unter dasselbe der Verstand sein Urteil über den einzelnen Fall auf und die conscientia zieht dann den entsprechenden Schluß. Das Naturgesetz sagt z. B.: Unzucht oder Diebstahl oder Totschlag ist verboten; der Verstand: Dies ist Unzucht oder Diebstahl oder Totschlag; die conscientia folgert daraus, daß dies nicht gethan werden darf[1]). Klarer hat unser Scholastiker die aktualistische Auffassung auch in den übrigen Schriften nicht dargelegt, als er dies hier gegen seinen Willen gethan!

Wenn wir die in der *Summa theologiae* vorgetragenen Anschauungen über das Gewissen mit denen Alexanders von Hales vergleichen, so machen sich eine Reihe von Überein-

[1]) A. a. O. p. 470 a und b. Vgl. die Ansicht des Alexander Hal. S. 501. Anm. 3.

stimmungen bemerkbar; es ergiebt sich, daß unser Scholastiker in diesem Falle von den Ausführungen des Lehrers der Franziskanerschule ausgegangen ist. Auch bei diesem finden wir bei der allgemeinen Bestimmung des Wesens der conscientia zunächst ein gewisses Schwanken. Einerseits will er sie als Potenz, andererseits als Habitus gefaßt wissen [1]; indessen findet nur die conscientia als Fertigkeit bei ihm nähere Behandlung. Den Habitus bestimmte Alexander als einen doppelten, nämlich erstens als einen natürlichen, angeborenen und zweitens als einen erst erworbenen. Bei ersterem denkt er an die Synteresis. Letzterer entsteht durch die Bethätigung des Gewissens. Bei der Bestimmung dieses zweiten Habitus ist Albert ihm offenbar nicht gefolgt. Bei seiner Unterscheidung der doppelten Disposition ging Alexander von dem Gedanken aus, daß der Habitus des Gewissens selbst wieder secundum habitum et secundum actum betrachtet werden müsse [2]. Auch damit hat Albert nichts anzufangen gewußt. Wohl aber ist er ihm wieder in der Charakterisierung des Habitus als habitus cognitivus et motivus gefolgt [3].

Die augustinischen Ternare: memoria, intelligentia, voluntas und mens, notitia, amor.

Die Reihe der Seelenvermögen, welche Albert als Schüler Augustins und der an ihn sich anschließenden christlichen Frühscholastik aufstellt, schließt mit dem „Ebenbilde Gottes in der Seele“. In diesem Falle handelt es sich um die Übernahme einer rein augustinischen, aus spekulativ-theologischen Erwägungen hervorgegangenen psychologischen Lehre. In allem Geschaffenen spiegelt sich nach der Ansicht des Bischofs von Hippo die Dreiheit der göttlichen Personen wieder. Jedes Ding nämlich weist die drei Momente der Einheit, Form und Ordnung

---

[1]) S. th. II. q. 77. m. 1. Über Alexanders Gewissenslehre vgl. Endres, a. a. O. S. 295.

[2]) A. a. O. m. 2. Simar, a. a. O. S. 15f. Kahl, a. a. O. S. 26.

[3]) Alex. a. a. O. m. 3. — Über das, was Albert bezüglich der verpflichtenden Kraft des Gewissens vom ausschließlich theologischen Gesichtspunkte ausführt, vgl. Strobel, a. a. O. S. 8 und Lauer, a. a. O. S. 187f.

auf[1]). Aber während diese nur als Spuren (vestigia) der Trinität anzusehn sind, findet sich in der Menschenseele das Bild (imago) Gottes; und zwar ist es in den drei Grundkräften *memoria, intelligentia, voluntas*[2]) und in *mens, notitia* und *amor* begründet und niedergelegt[3]). Denn wie bei Gott die Dreiheit der Personen in der Einheit der Substanz vorhanden ist, so sind, lehrt Augustin, die drei Grundkräfte der vernünftigen Seele untereinander konsubstantial und konnaturell; sie sind als ein Leben, ein Geist und ein Wesen zu denken[4]). Seine diesbezüglichen weiteren Ausführungen werden wir kennen lernen, indem wir Albert selbst über den Gegenstand hören.

Die erwähnten augustinischen Sätze finden wir allenthalben bei den christlichen Frühscholastikern, sei es in rein psychologischem Zusammenhange, sei es in ihren Trinitätslehren, wieder. Der Umstand, daß sie auch in den *Sentenzen* des Lombarden Aufnahme gefunden, sicherte ihnen auch die Beachtung der meisten späteren Lehrer; diejenigen von ihnen, welche dieses Werk kommentierten, waren hierdurch allein schon gezwungen, zu jenen Gedanken Stellung zu nehmen. Dies hatte für diejenigen unter ihnen, welche überhaupt als Vorkämpfer der augustinischen Richtung auftraten, keine Schwierigkeit; wohl aber war dies aus einem gleich noch anzudeutenden Grunde hinsichtlich der aristotelisierenden Philosophen und so auch bezüglich Alberts der Fall. In seinen die beiden augustinischen Ternare betreffenden Darlegungen geht er über das, was Augustin selbst sagt, nicht wesentlich hinaus; es handelt sich hier nur um eine Wiedergabe rein augustinischer Gedanken. Er beschränkt sich darauf, diese wiederzugeben, zu kommentieren und seinen eigenen sonstigen Entwicklungen so weit als möglich anzupassen. Indessen dürfen mit diesem Hinweise die diesbezüglichen Ausführungen Alberts doch keineswegs schon, etwa weil es sich hier vor allem nur um ein Referat rein augustinischer Gedankengänge handle, für uns abgethan sein, wofern die

---

[1]) De vera relig. c. 7. n. 13. De Trin. l. VI. c. 10. n. 12.

[2]) De Trin. l. X. c. 11. n. 17 ff. l. XIV. c. 6.

[3]) A. a. O. l. IX. c. 2 ff. insb. c. 4. n. 4. c. 5. n. 8. c. 22. n. 43, worauf der Lombarde Sent. l. I. d. 3. c. 3. zurückgreift.

[4]) A. a. O. l. X. c. 11. n. 17. 18.

Darstellung seiner Psychologie nicht eine bedeutsame Lücke aufweisen soll. Die betreffenden Ausführungen bilden ja ein ebenso integrierendes Bestandstück der albertinischen Seelenlehre, wie die von den übrigen Vermögen handelnden. In keinem anderen Kapitel seiner psychologischen Ausführungen tritt vielleicht der Charakter der Arbeitsweise unseres Scholastikers, sein Bemühen, neben Aristoteles doch zugleich auch Augustin zu berücksichtigen, in so scharfer und auffälliger Weise hervor, wie gerade in diesem. Ferner darf nicht minder außer acht gelassen werden, daß Albert selbst den in Frage kommenden augustinischen Lehren sein volles Interesse zuwendet und sie allem Anschein nach als psychologisch wertvoll ansieht. Darauf weist folgendes hin. Zwischen diesen augustinischen Gedanken und dem, was Albert als Aristoteliker in psychologischer Hinsicht lehrt, besteht an sich nicht die geringste Beziehung; wohl aber liegt zwischen der hier ausgesprochenen augustinischen Auffassung von dem Verhältnis zwischen der Seele und ihren Potenzen und der von Albert anderwärts vertretenen aristotelischen ein schroffer Gegensatz vor. Zweifellos mußten die betreffenden augustinischen Sätze ihm infolgedessen unbequem sein. Aber gleichwohl geht unser Scholastiker nicht nur im *Sentenzenkommentar*[1]), also dort, wo er ohne weiteres zu ihnen Stellung nehmen mußte, auf sie ein, sowie in der *Summa theologiae*[2]), wo er als augustinischer Theologe über die Art und Weise handelt, in welcher wir Gott zu erkennen vermögen, sondern es geschieht dies auch in rein psychologischem Zusammenhange, in der *Summa de homine*[3]). Sie aber auch in letzterem aufzunehmen, lag kein äußerer Anlaß vor. Zu diesem Schritt kann ihn eben nur das Bestreben bewogen haben, Augustinus nicht allzusehr hinter Aristoteles zurücktreten zu lassen. Albert zeigt sich in diesem Falle sogar szs. augustinischer selbst als der Lehrer der älteren Franziskanerschule, als Alexander von Hales, der in seinen Ausführungen über die Seelenvermögen die beiden augustinischen Ternare nicht weiter behandelt. Und dies ist um so bemer-

---

[1]) L. I. d. 3. a. 19—40. p. 70—93.
[2]) I. t. 3. q. 15. p. 49—56.
[3]) Q. 71. p. 326—335.

kenswerter, als doch gerade Alexander auf unsern Scholastiker, insoweit er über die von den „Theologen“ vertretenen Seelenpotenzen handelt, wie wir aus den vorangegangenen Kapiteln wissen, von hohem Einfluß gewesen ist. Hinzuweisen ist schließlich noch, daß die Art und Weise, in welcher unser Scholastiker jenen Gegensatz zu beseitigen sucht, unsere volle Aufmerksamkeit verdient, insofern sich hier wieder der aristotelische Einfluß als der stärkere erweist.

I. Memoria, intelligentia, voluntas.

Als Träger des Ebenbildes Gottes in der menschlichen Seele wird von Albert mit Augustin der obere Teil der vernünftigen Seele, oder, was damit gleichbedeutend, die höhere Seite der ratio genannt [1]. Wie wir an früherer Stelle bereits gehört haben [2], wird von Albert zwischen einer superior pars rationis im engeren und im weiteren Sinne unterschieden. Im letzteren umfaßt sie außer der ratio superior im engeren Sinne memoria, intellectus (intelligentia), voluntas als die Konstituenten des Ternars und noch die Synteresis. Nur in dieser Bedeutung natürlich spricht unser Scholastiker von dem oberen Verstandesteil als dem Träger der drei das Ebenbild Gottes in der Seele repräsentierenden Kräfte memoria, intellectus, voluntas [3]. Weiter wird auch der Geist (mens) als Subjekt erwähnt [4]. Indessen liegt ein Widerspruch gegenüber den vorhergehenden Bestimmungen nicht vor. Denn Albert giebt wohl zu erkennen, daß „Geist“ in diesem Falle nicht die menschliche Seele, insofern sie ihrer spezifisch vernünftigen Natur nach die Sinnlichkeit überragt, in ihrem ganzen Umfange, sondern nur eben deren oberen, Gott

---

[1] S. de hom. q. 71. a. 2: part. 1. p. 330 a. Sent. l. I. d. 3. a. 20. p. 73 a.

[2] S. S. 453 f.

[3] Albert macht ausdrücklich Sent. a. a. O. darauf aufmerksam (s. S. 453. Anm. 4).

[4] Sent. l. I. a. a. O. p. 73 a. S. th. I. t. 3. q. 15. a. 2. suba. 3. quaesit. 2. p. 56 a. S. de hom. a. a. O. p. 330 a. Cf. Augustin u. a. De Trin. l. X. c. 12. n. 19: Iamne igitur ascendendum est qualibuscunque intentionis viribus ad illam summam et altissimam essentiam, cuius impar imago est humana mens, sed tamen imago?

zugewendeten Teil, die ratio superior (natürlich im weiteren Sinne) bedeutet [1]).

Was die drei das Ebenbild Gottes in der Seele repräsentierenden Kräfte selbst betrifft, so muß zunächst darauf aufmerksam gemacht werden, daß Albert in diesem Zusammenhange, wo er sich lediglich Augustin anschließt, unter memoria,

---

[1]) Sent. l. I. d. 3. a. 34. p. 86 a: (sc. mens) dicitur superior pars rationalis animae, in qua sunt tres vires animae imaginis. S. de hom. a. a. O.: dicitur mens pro superiore parte, quae continet memoriam, intelligentiam et voluntatem. Sent. a. a. O. a. 20. p. 73 a sagt Albert: imago non est nisi secundum partem superiorem animae, quae mens vel spiritus vocatur ab Augustino. Hier liegt insofern eine ungenaue Ausdrucksweise vor, als es „mens vel spiritus“ heißt. Dies muß den Anschein erwecken, als ob Augustin beide Termini schlechthin synonym gebrauchte, was indessen keineswegs der Fall ist. „Spiritus“ hat bei ihm vielmehr eine so weite Bedeutung, daß nach oben Gott und nach unten jede Tierseele damit bezeichnet werden kann (Näh. s. S. 159. Anm. 3). Daher unterscheidet sich nach der Ansicht des Bischofs von Hippo die Tierseele von der Menschenseele gerade dadurch, daß sie spiritus ist, ohne mens zu sein, während die Menschenseele beides zugleich ist. Cf. De Trin. l. XVI. c. 16 n. 22: Omnis mens spiritus est, non autem omnis spiritus mens est. Wohl ist „spiritus“ dagegen seiner Spezialbedeutung nach synonym mit „mens“; diesen Ausnahmefall scheint Albert mit Unrecht generalisiert zu haben. Cf. De civ. Dei. l. V. c. 11: Cum enim constet esse aliquid in anima, quod proprie spiritus nominetur, quo excepto proprie nominatur et anima, iam de rebus ipsis nulla contentio est praesertim quia illud etiam ego dico proprie vocari spiritum, quod et tu dices, id est quo rationamur et intelligimus . . . Hunc autem spiritum etiam mentem videtur (Apostolus Rom. 7, 25; Gal. 5, 17) appellare . . . Mentem quippe nostram, nisi rationale et intellectuale nostrum dicere non solemus. — Albert selbst giebt uns eine Aufzählung der verschiedenen Bedeutungsweisen des Wortes „mens“. Näheres s. w. u. bei Besprechung des zweiten Ternars. — Hinzuweisen ist, daß Thomas nicht, wie dies sein Lehrer thut, denjenigen Teil der mens, welcher Träger der Ebenbildlichkeit ist, völlig in den Umfang des Begriffs „ratio superior“ hineinfallen läßt. Mens und ratio superior gelten ihm als interferierende Begriffe. Mens (= memoria, intellectus, voluntas) fällt als memoria und intellectus in den Umfang der ratio superior hinein, als voluntas außerhalb desselben, weil die ratio nur erkennender, nicht affektiver Natur ist; die ratio superior aber fällt außerhalb des Umfangs von mens, weil sie nicht nur rein spekulativer, sondern, was bei den Kräften der „mens“ in obigem Sinne nicht der Fall ist, auch praktischer Natur ist. Vgl. Thom. Sent. l. II. d. 24. q. 2. a. 2 ad 3: ratio superior non est omnino idem cum illa parte mentis, in qua consistit imago, sed includit eam et excedit. . . . Et si imago plures potentias essentialiter colligat, non oportet quod ratio superior in pluribus potentiis consistat, quia imago comprehendit et cognitivam et affectivam; sed ratio comprehendit imaginem secundum cogni-

intellectus und voluntas nicht dasselbe wie dort versteht, wo er als Aristoteliker spricht. Er weist auf diesen Unterschied der Bedeutungen selbst hin.

Die memoria darf seinen Äußerungen nach hier nicht als das der sinnlichen Seele angehörige Vermögen betrachtet werden [1]). Ihr Träger ist vielmehr, wie wir bereits wissen, die vernünftige Seele und zwar deren oberer Teil. Der memoria in diesem Sinne soll die Idee Gottes und die der Seele selbst von Natur aus zu eigen sein. Näheres freilich über diese wichtige Bestimmung vermissen wir leider. Albert erklärt nur, daß die memoria eine Potenz ist, welche sowohl den natürlichen Habitus desjenigen Wahren und Guten, was sie selbst ihrer eigenen Natur nach ist, als auch den besitzt, was Gott ist, oder, was nach Augustin [2]) vielleicht noch richtiger sei, die Kenntnis in sich durch die Gegenwart des eigenen Seins und nicht des Habitus des Wahren und Guten hat, was die Seele ihrer Natur nach ist [3]). Hieraus geht hervor, daß die memoria ihm nicht, wie man vielleicht meinen könnte, schlechthin als Aufbewahrungsort für die intelligibelen Gedächtnisbilder gilt. Die zweite genauere Bestimmung führt vielmehr zu der Annahme,

---

tivam tantum et excedit, ut dictum est. Et ideo ratio superior et mens, in qua est imago, se habent ut excedentia et excessa. Superior enim ratio est speculativa et practica; sed mens, secundum quod in ea est imago tantum, ad speculativam pertinet, quia obiectum imaginis non est aliquid operabile a nobis, et sic ratio superior excedit mentem et exceditur a mente, inquantum mens comprehendit affectionem et cognitionem, cum ratio cognitivam tantum importet.

[1]) Vgl. S. 165 ff.

[2]) Mit dieser Berufung bezieht Albert sich, wie aus dem der oben wiedergegebenen Bemerkung im Texte (Sent. l. I. d. 3. a. 19. p. 72 a) unmittelbar folgenden Satze sich ergiebt, auf De Trin. l. XIV. c. 4. n. 7: Nihil enim tam novit mens quam id quod sibi praesto est; nec menti magis quidquam praesto est quam ipsa sibi.

[3]) Sent. a. a. O.: Dicendum, quod memoria haec nihil aliud est quam potentia animae rationalis secundum superiorem partem tenens apud se habitum veri et boni quod ipsa est secundum naturam suam, et habitum veri et boni quod Deus est, vel forte, quod verius est secundum Augustinum tenens apud se notitiam per praesentiam essentiae et non habitus veri et boni quod ipsa anima est secundum naturam. S. de hom. q. 72. a. 2. part. 2. p. 332 a: Dicendum, quod memoria secundum quod est pars imaginis, nihil aliud est nisi thesaurus habitus naturalis, qui est cognitio veri et boni quod

daß unter memoria in diesem Zusammenhange das Bewußtsein zu verstehen ist. Daß diese Vermutung richtig ist, ergiebt sich aus dem, was unser Scholastiker über Wesen und Aufgabe des intellectus und über das Verhältnis zwischen der Thätigkeit der memoria zu der des intellectus ausführt. Jener zwiefachen Erklärung gemäß spricht sich Albert über den Akt der memoria bei verschiedenen Gelegenheiten in verschiedener Weise aus. Der ersteren entspricht es, wenn er sagt, sie habe aufzubewahren und zwar auf Grund einer ihr von Natur aus eigentümlichen Kenntnis, was Gott ist [1]; der letzteren gemäß heißt es, daß ihre Thätigkeit nicht in einem aktiven Thun, sondern in einem bloßen Behalten besteht, nämlich in dem Gegenwärtigbehalten des Gedankens in ihrer Wesenheit oder in einem angeborenen Habitus [2].

Der zweiten Potenz, dem intellectus, oder, wie es auch abwechselnd heißt, der intelligentia fällt die Aufgabe zu, das von der memoria Aufbewahrte anzuschauen (intueri) [3]. Vorbedingung fär die Thätigkeit des Intellektes ist daher der Akt der memoria, da durch diese erst der Intellekt seine Formung erhält. Das mögliche Objekt des Intellektes in diesem augustinischen Sinne bildet (wie beim aristotelischen intellectus possibilis) nicht jegliches Intelligibele, sondern, wie Albert lehrt, nur ein gewisses, was immer in der Seele vorhanden ist, wie daß die Seele sich selber gegenwärtig ist, und daß Gott sich in ihr seinem Wesen, seiner Gegenwart und seinem Vermögen nach be-

---

Deus est, et veri et boni quod anima sive mens est. S. S. 517. — Albert stellt S. de hom. q. 38. a. 1. p. 187 a—b die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „memoria“ zusammen. Es kann bezeichnen

1) eine Potenz und zwar
   a) ein der sinnlichen Seele eigentümliches Vermögen, das Gedächtnis, wofür noch die speziellere Bezeichnung „memorativum“ besteht,
   b) die eine der drei die imago bildenden Kräfte,
2) den Habitus der vis memorativa,
3) das Objekt, den Inhalt der als Potenz gedachten memoria (memoriale).

[1]) S. de hom. q. 72. a. 2. part. 2. p. 332 a: memoriae est retinere naturaliter inserta cognitione veri et boni, quod Deus est.

[2]) Sent. a. a. O.: Actus autem eius (sc. memoriae) non est in agendo, sed tenendo praesentiam notitiae in essentia vel habitu aliquo innato.

[3]) S. de hom. a. a. O.

findet [1]). Gelegentlich wird der Intellekt in diesem Zusammenhange definiert als das Schauen seiner selbst in der Kenntnis des Geistes (intuitio sui in notitia mentis) [2]).

Durch den Akt des intellectus wird der der voluntas hervorgerufen. Diese stellt den ersten Ansturm der Seele nach dem ihr zuträglichen Guten dar [3]). Die voluntas in diesem, im augustinischen Sinne unterscheidet er der Art ihres Objektes entsprechend von der voluntas im Sinne der Peripatetiker und zwar bezeichnet er erstere als die voluntas proprie, letztere als die voluntas communiter. Jene, die voluntas im engeren Sinne, richtet sich unmittelbar auf das Ausruhen am erlangten Ziele selbst. Diese, die voluntas im weiteren Sinne, bildet den Beweger zu allem, was zur Erreichung des Zieles führt; sie bezieht sich also auf die Mittel zum Ziele [4]). Während sie daher das principium operativum darstellt, ist dies nicht die voluntas als Potenz des Ternars [5]). Was das Ziel anlangt, auf das sie sich richtet, so ist dies kein beliebiges, sondern stets dasjenige, auf welches memoria und intellectus sich erstrecken; es wird das gewollt, dessen Kenntnis der Seele angeboren ist, nämlich was die Seele und was Gott ist [6]).

Aus dem bisherigen Referat ergiebt sich bereits zur Genüge, daß mit den drei Termini „memoria“, „intellectus“, „voluntas“ in diesem Zusammenhange höchst eigenartige Bedeutungen verknüpft werden. Haben wir, wie bereits hingewiesen wurde, unter der memoria das Bewußtsein zu verstehen, wie es dem Geiste unmittelbar gegeben ist, ohne daß er über sich selbst reflektiert; so bedeutet der intellectus das thatsächliche Sichhinwenden des Geistes auf sein eigenes Sein, sein in-sich-selbst-Vertiefen und sich-selbst-Erfassen. Das Subjekt richtet sich hier auf sich selbst als Objekt und erkennt sein eigenes Wesen, das ihm in dem Spiegel der memoria entgegenstrahlt. In die Betrachtung seines eigenen

---

1) Sent. a. a. O.

2) Sent. l. I. d. 3. a. 37. p. 89 a.

3) S. th. I. t. 3. q. 15. a. 2. suba. 2. p. 51 b.

4) Vgl. S. 278.

5) S. th. I. a. a. O. p. 52 b.

6) Sent. l. V. d. 3. a. 19. p. 72 b.

Seins versunken, kann sich der Geist von seinem eigenen Bilde nicht mehr trennen; er will und liebt sich selbst in natürlichem Verlangen. So stellt die dritte Potenz, die voluntas, dann das Sich-selbst-Besitzen des Geistes, das entwickelte und vollendete konkrete Selbstbewußtsein dar. Da es jedoch im Deutschen nicht möglich ist, die drei Termini in einer so prägnanten Weise wiederzugeben, daß jegliches Mißverständnis ausgeschlossen wäre, so ergiebt sich die Notwendigkeit, die lateinischen Ausdrücke im folgenden zumeist beizubehalten.

Bezüglich der drei Vermögen lehrt Augustin[1]), wie Albert bemerkt, daß zwischen ihnen Gleichheit (aequalitas) besteht, und zwar seien sie an sich und ihrer Totalität nach einander gleich. Die Gleichheit der Vermögen an sich wieder liegt in zwiefacher Weise vor. Einmal umfaßt jedes Vermögen jedes einzelne andere: die memoria umfaßt (capit) den intellectus an sich und wird an sich von ihm umfaßt; die voluntas wird an sich von der memoria und an sich vom intellectus umfaßt und umgekehrt. Sodann aber begreift jedes einzelne Vermögen alle beiden anderen in sich: die memoria umfaßt sich und zugleich den intellectus und die voluntas, und ebenso der intellectus und die voluntas auch die jeweiligen beiden anderen Potenzen. Was die Gleichheit betrifft, welche zwischen den drei Kräften ihrer Totalität d. h. ihrem gesamten Umfange nach bestehen soll, so ist nicht nur die ganze memoria in der memoria, sondern auch der ganze intellectus und die ganze voluntas, im intellectus der ganze intellectus, die ganze memoria und voluntas etc.[2]).

Diese Gleichheit der drei Vermögen beweist Augustin[3]) nach Albert in folgender Weise: Was immer in meinem Bewußtsein (memoria) vorhanden ist, dessen bin ich mir bewußt (memini als Akt der memoria); folglich ist das ganze Bewußtsein in meinem Bewußtsein. Ferner, was immer ich erkenne (intelligo, als Akt des intellectus), das weiß ich, und was immer ich weiß,

---

[1]) Albert referiert im folgenden über den Standpunkt Augustins nach Petrus Lomb. Sent. l. I. d. 3. c. 2, wo aus De Trin. l. X. c. 11. n. 17. 18. geschöpft wird.

[2]) Sent. l. I. d. 3. a. 29. p. 77 a.

[3]) S. Anm. 1.

dessen bin ich mir bewußt, weil ich eine Vorstellung (notitia) davon habe; denn dies bedeutet eben nichts anderes als „sich bewußt sein (meminisse). Also bin ich mir dessen bewußt, was immer ich erkenne, und damit auch dessen, was immer ich will; folglich sind Bewußtsein, Intellekt und Wille ihrem ganzen Umfange nach im Bewußtsein, memoria, intellectus, voluntas in der memoria" [1].

In ähnlicher Weise läßt sich beweisen, daß sie im intellectus vorhanden sind. Was immer ich nicht weiß, dessen bin ich mir nicht bewußt, und folglich kann ich es auch nicht wollen. Dies vorausgesetzt läßt sich fortfahren: Wessen immer von Erkennbarem ich mir bewußt bin und was immer ich will, das tritt mir in meinem Vorstellen entgegen. „Im Vorstellen entgegentreten" (obiici in notitia) bedeutet aber nichts anderes als „erkennen" (intelligere). Also erkenne ich alles, wessen ich mir von dem Erkennbaren bewußt bin und was ich davon will. Nun aber bin ich mir all desjenigen Erkennbaren bewußt und will es, was in meiner Vorstellung vorhanden ist; somit erkenne ich es seinem ganzen Umfange nach. Daraus erhellt, daß das Bewußtsein gemäß allen Bewußtseinsinhalten (memoria secundum omnia memorabilia) und der Wille gemäß allem Gewollten (voluntas secundum volita) in meinem Intellekte vorhanden ist [2].

Und drittens schließt auch die voluntas die ganze memoria und den ganzen intellectus ein. Was immer ich seinem ganzen Umfange nach „gebrauche", das ist gemäß der Definition dieses Begriffs im Willen eingeschlossen, denn „gebrauchen" (uti) bedeutet „etwas in den Bereich seines Wollens ziehen" („uti" est aliquid in facultatem voluntatis assumere) [3]. Nun aber „gebrauche" ich alles, was Gegenstand des Erkennens und Bewußtseins werden kann (intelligibilia et memorabilia); folglich will ich dies auch und ist es alles im Willen eingeschlossen [4].

---

[1]) Sent. l. I. d. 3. a. 30. p. 79 a u. b.

[2]) A. a. O. p. 79 b f.

[3]) Diese in der Scholastik übliche Definition des „uti" geht auf Augustin De Trin. l. X. c. 11. n. 17 zurück. Über die Bedeutung von „uti" im Gegensatz zu „frui" vgl. Schütz, Thomaslexikon, s. v. „frui" und „uti" sub b. [4]) Sent. a. a. O. p. 80 a.

Hieraus wird gefolgert, wie Albert dieser Darstellung des augustinischen Beweises noch hinzufügt, daß die drei Vermögen gleich und gemäß Leben, Geist und Wesenheit eins sind; dies sei der Sinn jener Textstelle in den *Sentenzen* des Lombarden. Unser Scholastiker gebraucht somit für diese seine ganze Entwicklung die Form des Referates. Indessen würde es völlig verfehlt sein, wollte man daraus ohne weiteres schließen, daß er bezüglich dieser Lehre Augustin und dem Lombarden nicht beistimmen kann, aus Ehrfurcht speziell vor des ersteren Autorität aber seine Ansicht nicht offen aussprechen will und infolgedessen die in dieser Hinsicht indifferente Darstellungsweise des Referates wählt. Wäre dem so, verträte er die dargelegten Anschauungen nicht auch selbst, so würde er sich in den unmittelbar vorangehenden und nachfolgenden Partien im *Sentenzenkommentar* wohl schwerlich bemüht haben, ebendiese Sätze gegen zahlreiche Einwände zu verteidigen, gegen Mißverstände richtig zu stellen. Gäbe es aber trotz der angeführten Momente noch ein Bedenken in dieser Hinsicht, so kann auch hier wieder noch darauf hingewiesen werden, daß er die Lehre vom Ebenbilde Gottes in der menschlichen Seele ja auch in der *Summa theologiae* und der *Summa de homine* entwickelt und hier von vornherein durchaus als Ausdruck seiner eigenen Meinung darstellt [1]).

Hören wir nunmehr einiges über die wichtigsten Bedenken, welche nach Albert gegen jene Anschauung Augustins erhoben wurden, und in welcher Weise er sie zu beseitigen versucht.

Schwerwiegender Zweifel richtete sich, wie er uns berichtet, gegen die Lehre von der Äqualität und Totalität der Potenzen, der zufolge die memoria immer in der memoria, dem intellectus und der voluntas, und ebenso auch der intellectus wie die voluntas immer in den drei Vermögen vorhanden sein soll. Sowohl im *Sentenzenkommentar*, wie in der *Summa theologiae* kommt unser Scholastiker des näheren auf diesen Punkt zu sprechen. Während er in letzterer Schrift in mehr summarischer Form hierzu Stellung nimmt, geht er bei seinem Versuch, Augustin zu rechtfertigen, in ersterer von der speziellen Untersuchung aus, was überhaupt die Bestimmung besagen soll,

---

[1]) Vgl. S. 507.

daß der Intellekt sich selbst immer erkennt [1]). Er will hierbei zwischen zwei Bedeutungen dieses Satzes scharf unterschieden wissen, zwischen der peripatetischen und der augustinischen. Ein gewisser Philosoph [2]) lehre bei seiner Erklärung der aristotelischen Abhandlung „Über den Intellekt und das Intelligibele", daß die Behauptung, der Intellekt erkenne sich immer, soviel bedeuten soll, als daß der Intellekt sich in jedem Intelligibelen erkennt. So wie das Licht bei jeder Farbe mitgesehen wird, weil die Farbe ja nur das ist, was auf Grund der Aktualität des Leuchtenden bewegt, so wird auch, heißt es bei ihm, der Intellekt in jedem Intelligibelen gesehen, weil er selbst ja dasjenige ist, was etwas zu einem aktuell Intelligibelen macht, insofern sein Licht es ist, welches das Universale von dem bewegenden Phantasma abstrahiert; und so wird in jedem aktuell gewordenen Intelligibelen das Licht des intellectus agens gesehen. Indessen ist hierbei zu beachten, daß er in doppelter Weise erkannt werden kann, nämlich als seiner eigentümlichen Natur nach bestimmt und sodann als Aktualität und Vollendung der Intelligibilien, insofern sie Intelligibilien sind, wie wir denn auch das Licht in doppelter Weise sehen, nämlich als ein in sich bestimmtes Objekt und außerdem als die Vollendung der Farben. Im ersteren Sinne wird der thätige Intellekt nicht in jedem Intelligibelen erkannt, wohl aber im letzteren. In der nämlichen Weise wird auch der mögliche Intellekt in zweierlei Weise erkannt: erstens seiner eigentümlichen besonderen Natur nach, die ihm im Unterschiede von anderem Intelligibelen zu eigen ist, und in diesem Sinne wird er nicht immer aktuell erkannt; und zweitens, insofern das Intelligibele dadurch intelligibel wird, als es selbst sich im möglichen Intellekte befindet. In der nämlichen Weise spricht sich, wie wir uns erinnern, unser Scholastiker selbst anderwärts als Peripatetiker aus [3]). Auch hier, im *Sentenzenkommentar,* erkennt er die erwähnte Erklärung ausdrücklich als richtig an, aber nur, insofern es sich um die Bestimmung des Aristoteles handelt; denn Augustin wolle, daß der Intellekt unter

---

[1]) S. zum folg. Sent. l. I. d. 3. a. 29. p. 78 a u. b.
[2]) Vgl. S. 309.
[3]) Vgl. S. 232 und 331 f.

jedem Intelligibelen sich immer erkennt, aber nicht nur sich, sondern auch die memoria und die voluntas, wie denn auch die memoria immer ihrer selbst und zugleich der beiden anderen Potenzen bewußt sein und die voluntas sich und zugleich die memoria und den Intellekt wollen soll. Um das Vorhandensein eines derartigen Erkennens bezw. Bewußtseins und Willens verständlich zu machen, kommt Albert zunächst noch einmal auf das zurück, was er über die Bedeutung von meminisse und intelligere in augustinischem Sinne an früherer Stelle ausgeführt hat [1]. Meminisse (sich bewußt sein) besagt nichts anderes, als „die Vorstellung von einem Dinge bei sich zurückbehalten“ und so intelligere (erkennen), „durch das Bild oder das Sein der Vorstellung sich schlechthin schauen und zwar ohne Betrachtung und Untersuchung der eigenen Natur; es bezeichnet daher, erläutert er des weiteren, bei Augustin weniger als die Termini discernere se und cogitare se. Während diese sich auf das diskursive über-sich-Nachdenken beziehen, handelt es sich bei dem intelligere se um ein rein intuitives Erkennen, da es keine Unterscheidung des eigenen Ich (discretio sui), sondern das einfache Schauen ohne Unterscheidung und Denken bedeutet [2]. Dieses Schauen vollzieht sich mit Hülfe des ausgestrahlten und des entgegengeworfenen intelligibelen Lichtes; sich schauen (intueri se) heißt nichts anderes als in jenem Lichte sich entgegengeworfen werden (in lumine illo sibi obiici). Da das Licht des thätigen Intellektes immer über den möglichen ausstrahlt, insofern der thätige des möglichen Form und Akt ist, so wird der mögliche Intellekt sich in jenem Lichte immer „entgegengeworfen“, entgegenge-

[1] Vgl. S. 511.

[2] Sent. I. a. a. O. p. 78 b: Intelligere nihil aliud quam notitiae specie vel essentia notitiae se intueri simpliciter sine consideratione sui et discretione suae naturae, quia hoc vocat Augustinus intelligere se; et discernere se et cogitare se plus secundum eum dicunt quam intelligere se. Cum igitur intelligere se non ponat discretionem sui, sed simplicem intuitum sine discretione et cogitatione, dico quod non ponit conversionem intellectus ad aliquid quod sit extra ipsum ad quod sui ponat convenientiam vel differentiam nec aliquam proprietatem suam, quae cogitetur ei inesse vel non inesse. Vgl. folg. S. Anm. 1.

strahlt. Da dies aber nach **Augustinus** das „sich erkennen“ ist, so erkennt der Intellekt sich immer. Das nämliche gilt, wie Albert noch kurz bemerkt, bezüglich der Thätigkeit der memoria und der voluntas.

In der *Summa theologiae* [1]) erwähnt Albert eine Reihe spezieller Einwände, welche sich gegen jenen augustinischen Satz richten, daß wir uns der ganzen memoria und zwar immer bewußt wären, und daß nichts so sehr in der memoria wäre als diese selbst [2]). So wird eingeworfen, es genüge nicht, damit man sich eines Dinges bewußt würde, es erkenne oder wolle, daß es im Bewußtsein, dem Intellekt oder Willen als eine bestimmte Wesenheit (ut natura) sich finde, sondern es sei erforderlich, daß es in ihnen als Objekt vorhanden sei, da andernfalls sonst alle, weil sie eine Seele besitzen, ebendeshalb auch von ihr eine vollkommene Kenntnis besäßen [3]). Unser Verteidiger **Augustins** erwidert, daß seiner persönlichen Ansicht nach als Objekt von memoria, intellectus, voluntas allein nur Gott und die Seele gedacht sei [4]); nur hier gelte, daß wir all das, dessen wir uns bewußt sind, erkennen und wollen u. s. w.; bezüglich anderer Objekte sei dies nicht der Fall. Auf den Einwand selbst ein-

---

[1]) Sent. l. I. d. 3. a. 27. p. 76 a finden wir die verschiedenen Bedeutungen, welche mit den Begriffen des nosse se, intelligere se, velle se, discernere se, cogitare se verknüpft sind, einander gegenübergestellt. Nosse se bedeutet notitiam Dei apud se tenere (s. S. 510), intelligere se bezeichnet se in notitia illa vel Deum intueri et videre (s. S. 511 f), unter voluntas (velle) will er verstanden wissen approbatio vel amor procedens ab huiusmodi verbo intellectus et memoriae; discernere se ist aufzufassen als ab aliis rebus ostendere se differre; cogitare se steht für coagitare se, d. h. converti super se; (auch die cogitatio des intellectus practicus wird als eine coagitatio erklärt, s. S. 241). Hinsichtlich der beiden letzteren Thätigkeiten bemerkt Albert noch, daß diese im Gegensatz zu den drei anderen von der Seele nicht immer ausgeübt werden. In der Bestimmung des Unterschiedes der fünf Begriffe schließt er sich natürlich unmittelbar an **Augustin** an. Die Belege insbesondere für die Unterscheidung des nosse se und cogitare se sind zusammengestellt bei **Karl van Endert**, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins. Freib. i. Br. 1869. S. 104. Anm. 1.

[2]) S. S. 513.

[3]) S. th. I. t. 3. q. 15. a. 2. suba. 3 et quaesit. sec. Quaest. p. 55 a.

[4]) Vgl. S. 510 f.

gehend giebt er zu, daß allerdings das, was seiner Natur nach in der memoria oder intelligentia oder voluntas sei, deshalb noch nicht notwendig bewußt oder erkannt oder gewollt werde, sondern nur das, was in ihnen sich als Objekt oder als dessen Form sich findet. Aber das wolle Augustin auch gar nicht. Was er meine, sei, daß die Seele bei dem Bewußtsein, Erkennen und Wollen ihrer selbst keiner Abstraktion wie in anderen Fällen bedürfe. Wie im *Sentenzenkommentar*, so sucht er auch hier, was wieder für Alberts Bestreben, eine Synthese zwischen dem Augustinismus und dem Aristotelismus herbeizuführen, charakteristisch ist, Augustin durch Aristoteles zu erklären. Bekanntlich führt er auf diesen den *Liber de causis* zurück [1]. Er bemerkt daher, daß nach dem Ausspruche des Philosophen in dieser Schrift jeder Intellekt sich selbst umbiegend durch vollendete Wiederkehr zu seinem eigenen Sein zurückkehre. So zurückkommend empfange er sich dann selbst als Objekt im eigenen Lichte [2]. In dieser Weise werde das Bewußtsein bewußt, der Intellekt erkannt, der Wille gewollt, der letztere ferner auch erkannt und bewußt, das Bewußtsein erkannt und gewollt [3].

Ein weiterer Widerspruch wurde, wie unser Scholastiker berichtet [4], darin gesehen, daß Augustin die Vermögen memoria, intellectus, voluntas einerseits als Totalitäten auffaßt, was ein Vorhandensein von Teilen in ihnen voraussetzt, und sie doch andererseits wieder als einfach bezeichnet, was ein Geteiltsein ausschließt. Albert antwortet, daß man bei dem Begriffe des Ganzen sehr wohl zwischen dem des dynamischen Ganzen (totum potestativum) und dem des quantitativen Ganzen (totum quantitativum) zu unterscheiden habe [5]. Das dynamische

---

[1]) Über den Standpunkt Alberts zur Frage nach dem Ursprung des *Liber de causis* vgl. S. 313 f.

[2]) Albert bezieht sich auf L. de caus. § 14 (Bardenhewer p. 177): Omnis sciens, qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa.

[3]) S. th. a. a. O. p. 56 a ad quaest.

[4]) Sent. l. I. d. 3. a. 31. p. 80 a.

[5]) Cf. Thomas, S. th. I. q. 76. a. 7: Est enim quoddam totum, quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea vel totum corpus. Est

Ganze kann, wie weiter bemerkt wird, naturgemäß nicht quantitative, sondern nur dynamische Teile besitzen. Ein dynamisches Ganze ist aber, wird im Anschluß an Boëthius[1]) festgestellt, die Seele in Hinsicht auf ihre Vermögen. Im Hinblick auf die Seele stellen demgemäß die Vermögen selbst wieder Teile dar. Indessen ist aber auch die einzelne Potenz als ein

---

etiam quoddam totum, quod dividitur in partes rationis et essentiae, sicut definitum in partes definitionis et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale, quod dividitur in partes virtutis. Thomas gebraucht die Termini *totum potentiale* und *totum potestativum* abwechselnd nebeneinander, letzteren z. B. S. th. I. q. 77. a. 1 c. Das *totum potestativum* ist wohl zu unterscheiden von *totum universale* und *totum integrale*. Auf den Unterschied dieser drei Begriffe wird von Albert S. th. I. t. 3. q. 15. a. 1. part. 3. p. 48 b hingewiesen: *totum potestativum* ... in parte habet similitudinem cum toto universali et in parte cum toto integrali. Cum *toto universali* convenit, inquantum per essentiam est in qualibet parte . . . Cum *toto* autem *integrali* convenit, inquantum per partem suae potestatis est in uno et per aliam partem est in alio et per tertiam in tertio et per totum suae potestatis non est nisi in omnibus simul et in nullo singillatim. Cf. Thomas, a. a. O.: (Totum potestativum) medium est inter totum universale et totum integrale. *Totum* enim *universale* adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini et equo; et ideo proprie de singulis partibus praedicatur. *Totum* vero *integrale* non est in qualibet parte neque secundum totam essentiam neque secundum totam virtutem; et ideo nullo modo de singulis partibus praedicatur, sed aliquo modo, licet improprie, de omnibus simul; ut si dicamus, quod paries, tectum et fundamentum sunt domus. *Totum* vero *potentiale* adest singulis partibus secundum totam essentiam, sed non secundum totam virtutem. Et ideo quodammodo potest praedicari de qualibet parte, sed non ita proprie, sicut totum universale. Ähnlich spricht sich Bonaventura Sent. l. II. d. 25, 1. a. unic. q. 3. (p. 600 a) über die Bedeutung des *totum potentiale* aus.

[1]) Albert beruft sich zwar nicht bei dieser Gelegenheit im *Sentenzenkommentar*, wohl aber S. th. I. t. 3. q. 15. a. 2. suba. 3. quaesit. 1. p. 54 a in dem nämlichen Zusammenhange für obige Bestimmung auf Boëthius. Dieser bemerkt im *Liber de divisione* (P. L. tom. 64 col. 887 D—888 A), daß das Wort *„totum"* verschiedene Bedeutungen haben könne: Totum namque est quod *continuum* est, ut corpus vel linea vel aliquid huiusmodi. Dicimus quoque totum quod *continuum non* est, ut totum gregem vel totum populum vel totum exercitum. Dicimus quoque totum quod *universale* est, ut hominem vel equum . . . Dicitur quoque totum *quod ex quibusdam virtutibus constat*, ut animae alia est potentia sapiendi, alia sentiendi, alia vegetandi; partes sunt, sed non species. Bei der näheren Besprechung der verschiedenen Begriffe des totum sagt Boëthius hinsichtlich des totum, quod ex virtutibus constat (s. a. a. O. col. 888 C—D): Eius quoque totius

Ganzes aufzufassen, wofern sie nämlich auf die Objekte bezogen wird, auf welche sie sich zu richten vermag. In diesem Sinne kann man auch sagen, fügt Albert hinzu, daß die ganze Kraft des Herkules in sechzig oder in dreißig Kräfte zerfalle oder ein Drittel derselben zwanzig seien [1].

Die boëthianische Bestimmung der Seele als eines dynamischen Ganzen leistet unserem Philosophen noch in einem anderen Falle höchst wertvolle Dienste. Alles, was er in diesem Zusammenhange über die drei Potenzen ausführt, hängt unmittelbar mit der augustinischen Anschauung über das Verhältnis der Seele zu ihren Fähigkeiten zusammen. Nach dieser besteht nicht ein realer, sondern nur ein relativer Unterschied zwischen Seele und Potenzen; memoria, intellectus, voluntas sind, wie wir auch im Verlaufe dieses Kapitels zur Genüge erfahren haben, unter einander sowohl, wie auch mit der Seele selbst konnaturell und konsubstantial. Nun aber wissen wir aus dem Teil unserer Schrift, in welchem wir Albert als Aristoteliker behandelten, daß er auf das nachdrücklichste in dieser Hinsicht den peripatetischen Standpunkt verficht, dem zufolge die Potenzen der Seele gleichwie die Accidentien der Substanz inhärieren [2]. Wir sind daher höchlichst verwundert, Albert in diesem Zusammenhange mit einem Male als Vertreter der augustinischen Lehre kennen zu lernen. Wie weitere Entwickelungen aber zeigen, ist er sich der Verschiedenheit des aristotelischen und augustinischen Standpunktes in dieser Hinsicht sehr wohl bewußt. Er bemüht sich zu zeigen, daß indessen von einem Widerspruch zwischen beiden Auffassungen nicht die Rede sein könne, da Aristoteles und Augustin bei der Erklärung des

---

quod ex virtutibus constat, hoc modo facienda est divisio. Animae alia pars est in virgultis, alia in animalibus, et rursus eius quae est in animalibus, alia est rationalis, alia sensibilis est. Et rursus haec aliis sub divisionibus dissipantur. Sed non est anima horum genus, sed totum, partes enim hae animae sunt, sed non ut in quantitate, sed ut in aliqua potestate et virtute. Ex his enim potentiis substantia animae iungitur.

[1] Sent. l. I. a. a. O. p. 80 a.

[2] Vgl. S. 37 f.

Verhältnisses zwischen Seele und Vermögen von ganz verschiedenen Gesichtspunkten ausgegangen wären und daher zu entsprechend anderen Resultaten hätten kommen müssen. Hören wir, in welcher Weise er dies darzuthun sucht. Im *Sentenzenkommentar* [1]) bemerkt er, daß in gewissem Sinne die Kräfte der Seele deren Wesen bilden, in anderem Sinne wieder aus ihrem Sein erst hervorgehen d. h. accidenteller Natur sind. Wird die Seele nämlich als eine bestimmte geistige Substanz betrachtet, so ist letzteres der Fall. Wird sie dagegen als eine nach außen und dem Körper hin thätige Substanz aufgefaßt, so stellt sie sich als ein dynamisches Ganze dar, dessen Kraft sich in den einzelnen Fähigkeiten erschöpft. In ähnlichem Sinne äußert er sich auch in anderen Schriften [2]).

Näher hingewiesen sei hier noch auf eine Erörterung dieser Frage in der *theologischen Summe* [3]), weil hier sich uns besonders klar und deutlich zeigt, daß Alberts ganze Denkweise doch unverhältnismäßig mehr von Aristoteles, als von Augustin beeinflußt worden ist. Es handelt sich um die Beantwortung der Frage, wie sich die Teile des Ebenbildes zur Substanz der Seele verhalten. Mit einer Entschiedenheit und Schärfe, die uns geradezu verwundern muß, stellt sich hier Albert auf die Seite seines griechischen Lehrers; er erklärt hier schlechthin, daß die Potenzen der Seele Qualitäten darstellen, daß anderes zu behaupten an Häresie grenze. Wenn es etwa heiße, daß die memoria Seele, Leben oder Geist ist, so werde hier stets von dem Subjekte etwas ausgesagt, was diesem zwar durch sich selber, durch seine eigene Wesenheit zukomme, nicht aber, was es seiner Substanz nach sei (praedicatio per se, sed non substantialis). Das Subjekt sei im Prädikatsbegriffe wie in seiner Ursache, nicht jedoch als seiner Substanz eingeschlossen. In diesem Sinne sei die memoria Seele, da sie eine Eigentümlichkeit darstellt, welche aus dem Wesen der Seele hervorfließt. Wenn auch im Laufe seiner weiteren Entwicklung der Hinweis auf

---

[1]) L. I. d. 3. a. 34. p. 85 b.

[2]) S. th. II. t. 12. q. 70. m. 2. p. 351 b. S. de hom. q. 71. a. 2. part. 2. p. 332 b. De praedic. t. 4. c. 5. p. 161 a u. b.

[3]) I. t. 3. q. 15. a. 2. suba. 3. p. 54 a.

die Seele als dynamisches Ganze noch vorkommt, so will Albert, wie klar hervorgeht, doch zeigen, daß jene augustinische Bestimmung dem aristotelischen Standpunkt nicht widerspricht. Bemerkenswert ist, daß er also als Kriterium für die Richtigkeit des augustinischen Satzes — wenigstens an dieser Stelle — die Lehre des Aristoteles ansieht.

Im *Sentenzenkommentar* [1]) erörtert unser Scholastiker noch die Anordnung und Reihenfolge der drei Vermögen, welche eine verschiedene wird, je nachdem memoria, intellectus, voluntas ihrer Natur, ihrer Entstehung und ihrem Akte nach betrachtet werden. Einer ähnlichen Untersuchung begegnen wir in der *Summa theologiae* [2]). Nur sind die Gesichtspunkte, nach denen die Ordnung der drei Kräfte festgestellt wird, andere; sie werden hier betrachtet gemäß dem erworbenen, dem angeborenen Habitus und der gegenseitigen Beziehung, in der sie zu einander stehen.

Wie Albert an vielen Stellen betont und wie auch im Eingang dieses Kapitels [3]) bereits hingewiesen wurde, ist außer der Seele noch Gott der Gegenstand, auf den sich die Thätigkeit der drei Potenzen richten soll [4]). Auch Gott als ihr Objekt anzugeben, hierzu zwang unseren Scholastiker seine Auffassung über die Natur des Trägers von memoria, intellectus, voluntas. Das Ebenbild Gottes im Menschen konnte ihm natürlich nur der edelste und vornehmste Teil der Seele repräsentieren. Als Träger ergiebt sich ihm daher der Geist, wie wir gehört, in Bezug auf die höchsten d. h. auf die Gott zugewandten Vermögen d. h. die mens, insofern sie ratio superior im weiteren Sinne ist. Was von deren übrigen Potenzen gilt, muß erst längst wieder von ihren vorzüglichsten d. h. den das Ebenbild darstellenden gelten: auch ihr Gegenstand muß Gott sein. So oft nun auch Albert neben der Seele Gott als Objekt nennt, in all seinen näheren Ausführungen, Klarstellungen u. s. w. finden wir doch gleichwohl nirgends irgend einen näheren Hinweis darauf, wie sich diese ganze augustinische Lehre von der

---

[1]) L. I. d. 3. a 37. p. 89 a—b. [2]) I. t. 3. q. 15. a. 2. part. 2. p. 56 b.

[3]) S. die S. 510. Anm. 3 angeführten Stellen und S. th. I. t. 3. q. 15. a. 2. suba. 3 et quaesit. 2. p. 56 a. Vgl. S. 518.

[4]) Vgl. Aug. De Trin. l. XII. c. 4. l. XIV. c. 12. n. 15.

Konsubstantialität und Äqualität der drei Kräfte darstellt und halten läßt, wenn bei deren Bethätigung eben nicht Subjekt und Objekt dasselbe d. h. die Seele, sondern letzteres Gott ist. Der Schwierigkeit, diese Frage zu beantworten, ist Albert stillschweigend aus dem Wege gegangen.

II. Mens, notitia, amor.

Das trinitarische Wesen Gottes spiegelt sich nach augustinischer Lehre noch in einer zweiten Form im menschlichen Geiste wieder, nämlich in dem Ternar mens, notitia und amor [1]). Der Geist (mens) erkennt sich und auf Grund der Vorstellung (notitia), die er dadurch von seinem eigenen Sein gewinnt, liebt er sich (amor). So ergiebt sich die Dreiheit von mens, notitia, amor oder von Geist, Vorstellungsinhalt und Liebe. Aber diese drei sind auch wiederum eins; denn der liebende Geist ist selber Gegenstand der Liebe, die Liebe aber ist in der Vorstellung des Liebenden und die Vorstellung selber in dem Geiste des Vorstellenden und Erkennenden [2]).

Wie ohne weiteres ersichtlich ist, steht dieser Ternar in gewisser Beziehung zu dem vorher besprochenen von memoria, intellectus, voluntas. Über die Art dieses Verhältnisses hat Augustin selbst sich nicht näher ausgesprochen, wohl aber haben sich, wie aus Alberts Entwicklungen selbst schon hervorgeht, die die Sentenzen des Lombarden kommentierenden Scholastiker vielfach mit dieser Frage beschäftigt. Was die eigenen Ausführungen unseres Philosophen betrifft, so bezieht deren Inhalt, abgesehen von der Darstellung obiger Sätze, sich sogar ausschließlich auf die Erörterung des zwischen den beiden Ternaren bestehenden Verhältnisses. Hierbei wird zugleich auf die Beziehung, in welcher mens, notitia und amor unter einander stehen, hingewiesen. Über ihr gegenseitiges Verhalten spricht er sich in den drei Schriften, in denen er darüber handelt, im *Sentenzenkommentar,* in der *Summa theologiae* und der *Summa de homine*

---

[1]) Die Hauptsätze über diese Lehre sind von Petrus Lomb. Sent. l. I. d. 3. c. 1 zusammengestellt.

[2]) August. De Trin. l. IX. c. 5. n. 9: Sunt etiam haec singula in se ipsis, quia et mens amans in amore est, et amor in amantis notitia, et notitia in mente noscente est.

im wesentlichen in der nämlichen Weise aus. Nicht jedoch geschieht dies völlig in Hinsicht auf die Natur von mens. Wir werden daher über die betreffenden Ausführungen gesondert referieren.

Im *Sentenzenkommentar*[1]) schickt Albert der Entwicklung seiner eigenen Meinung die historische Notiz voraus, daß einige der Ansicht wären, es handle sich bei dem zuerst erwähnten Ternare um die Potenzen schlechthin ohne nähere Einschränkung ihrer Bethätigungssphäre, bei dem zweiten um die nämlichen Potenzen, aber insofern sie sich auf Objekte wenden, welche ihrem Sein nach mit ihnen selbst identisch sind. Andere wieder glaubten, wie er weiter berichtet, daß die Glieder des zweiten Ternars als Zustände der korrespondierenden Vermögen des ersten Ternars aufzufassen seien, daß also mens den Habitus der memoria[2]), notitia den des intellectus und amor den der voluntas darstelle. Beide Auffassungen werden als verfehlt erklärt. Denn schon von den Vermögen des ersten Ternars wird gelehrt, daß ihr Objekt das Subjekt selber sei: memoria meminit sui, intellectus intelligit se etc. Die zweite Interpretation scheitert, weil die drei Habitus nicht substantiell zusammenfallen. Seiner eigenen Ansicht nach ist unter mens nicht ein Habitus, sondern wie beim ersten Ternar der Seelenteil zu verstehen, welcher die Fähigkeit zu erkennen und zu lieben (potentiam cognoscendi[3]) et potentiam diligendi) besitzt d. h. eben der Träger von memoria, intellectus, voluntas[4]). Er giebt uns auch den Grund an, weshalb gewisse Magistri „mens" hier gerade mit „memoria" und nicht mit „intellectus" oder „amor" gleichbedeutend auffaßten. Dazu veranlaßte sie der Umstand, daß unter diesen drei Potenzen die memoria die erste und deshalb der Substanz des Geistes zunächst ist[5]), weil sie allein aus diesem selbst entspringt, der Intellekt aber erst durch ihre Vermittlung, die Liebe

[1]) L. I. d. 3. a. 36. p. 88 a.

[2]) Dem Folgenden entsprechend wird im Text a. a. O. zu verbessern sein: mens hic ponitur pro habitu memoriae (statt mentis).

[3]) Die potentia cognoscendi umfaßt, wie bemerkt wird, die potentia memoriae et intellectus.

[4]) A. a. O. p. 88 a.

[5]) Über diese bevorzugte Stellung der memoria vgl. auch S. th. I. t. 3.

gar erst aus dem Geiste mit Hülfe von memoria und intellectus hervorgeht. Albert meint jedoch, daß diese Deutung Augustin nicht völlig gerecht werde, welcher bemerke, daß mens sich in diesem Falle nicht auf die Seele schlechthin, sondern nur auf deren ausgezeichneteren Teil beziehe [1]). Deshalb nehme er mit dem Magister d. h. Petrus Lombardus [2]) an, daß damit jener ganze Träger von memoria, intellectus, voluntas gemeint sei [3]). Was notitia und amor anlangt, so stellen diese seiner Ansicht

---

q. 15. a. 2. suba. 2 ad 1. p. 52 a. S. de hom. q. 73. a. 2. part. 2 et quaesit. 3 ad 1. p. 334 b.

[1]) S. Anm. 3 c. Vgl. S. 508 f.

[2]) Albert bezieht sich auf Sent. l. I. d. 3. c. 3, wo der Magister per eminentiam in Berufung auf Augustin (De Trin. l. XV. c. 7. n. 11 sec. sensum) sagt: Mens autem hic accipitur non pro anima, sed pro eo quod in anima excellentius est. Während Albert sich mit der Bemerkung begnügt, daß mens demnach hier „pro toto illo, in quo sunt tres potentiae" steht, präzisiert Bonaventura seinen Standpunkt genauer in der Weise, daß er dies auf die ganze Seele, aber nicht in Hinsicht auf ihre gesamten Vermögen, sondern nur in Hinsicht auf den oberen Teil des Verstandes bezogen wissen will. Er motiviert diesen Standpunkt in folgender Weise: Fortassis autem alicui videbitur, me declinasse a positionibus Magistri Sententiarum maxime in duobus. in hoc scilicet, quod cum Magister (Sent. l. I. d. 5. c. 3) dicat, mentem accipi non pro anima, sed pro superiori portione, a me dictum reperitur, mentem ibi pro substantia animae stare . . . Sed si quis recte inspiciat, in neutro praedictorum inveniet me nec a positione Magistri nec a veritatis tramite declinasse. Nam quando dixi, in illa trinitatis assignatione (sc. secunda) mentem accipi pro animae substantia ratione superioris partis, hoc ideo dictum est, quia, si mens staret ibi pro superiori portione, cum illa sit animae potentia, et non sit unius potentiae nosse et amare . . . iam non esset ibi trinitas, sed quaternitas. Iterum potentiae proprie non est agere, sed substantiae per potentiam; et ideo, si proprie vere loquitur Augustinus, cum dicit, mens novit etc., mens ibi supponit animae substantiam. Et hoc iterum invenit Augustinus, cum postea occasione huius trinitatis quasi per totum decimum de trinitate ostendit, animam nosse se ipsam. Postremo, cum illi habitus notitiae et amoris sint omnino consubstantiales, non addunt novam essentiam super potentiam, sed se ipsis potentiae habiles, et ita non possunt ipsis potentiis communicari sive cum superiori parte rationis. Et propterea non negat Magister, quod mens non accipiatur pro ipsa anima, sed quod non accipiatur pro tota secundum omnes potentias, sed pro ipsa substantia ratione superioris portionis. In hoc igitur Magistro non contradixi, sed potius verbum eius iuxta veritatis regulam, ut aestimo, explicavi (Prolog. ad II. Sent. p. 1 a—b).

[3]) A. a. O. p. 88 b ad quaest. — Beachtenswert sind die Zusammenstellungen der verschiedenen Bedeutungen des Wortes mens, welche wir Sent.

zufolge dagegen je einen Habitus dar, der mit dem ersten Gliede

---

l. I. d. 3. a. 34 p. 86 a und S. de hom. q. 71. a. 2. part. 1, p. 330 a vorfinden. Sent. a. a. O. werden vier Bedeutungen unterschieden:

a. mens steht für memoria, so wenn Augustin sagt: mens meminit sui (De Trin. l. XIV. c. 8. n. 11);

b. statt intellectus, wenn mens das Vermögen zu prüfen, abzuwägen, zu beurteilen darstellt. In diesem Sinne gebrauche mens Johannes Damascenus. Albert bezieht sich hier auf De fide orthod. l. II. c. 22. P. G. tom. 94. col. 941 C–D, wo die lateinische Übersetzung lautet: Vires in cognitione positae sunt *mens* (gr. *νοῦς*), cogitatio, opinio, imaginatio, sensus . . . quod decretum, verumque definitum est, intellectus (gr. *νοῦς*) nominatur. In diesem Sinne sei mens von metiri abzuleiten (diese etymologische Erklärung findet sich außer Sent. a. a. O. und S. de hom. a a. O. auch S. th. I. t. 3. q. 15. a. 2. part. 1. subart. 1. p. 49 a. Eth. l. VI. t. 1. c. 5. p. 227 b). Für diese Ableitung beruft er sich S. th. a. a. O. p. 49 b auf Pythagoras: Dicendum quod mens procul dubio est a metiendo dicta secundum quod Pythagoras dicit, quod sapiens homo per intellectum mensura est intelligibilium (vgl. De praedic. t. 8. c. 3. p. 81 b). Die hier gegebene Etymologie mit dem Hinweis auf Johannes findet sich schon bei Alexander Hal. S. th. II. q. 69 in princ.

c. Es bezeichnet den oberen Teil der vernünftigen Seele, in welchem memoria, intellectus, voluntas wurzeln. Vgl. zu dieser Bedeutung Aug. De Trin. l. XV. c. 7. n. 11. Enarr. in Ps. 3 n. 3, auch Isidor Etym. l. XI. c. 1: Mens autem vocata quod emineat in anima vel quod meminit in anima. Unde et immemores amentes. Quae (statt qua) propter non anima, sed quod excellit in anima mens vocata, tanquam caput eius oculus.

d. Manchmal bedeutet es die ganze vernünftige Seele oder intellektuelle Natur. In diesem Sinne bezeichne Dionysius die Engel häufig als divinae mentes (so De divin. nom. c. 4. n. 1. 2. 22; c. 7. n. 2. Vgl. F. Hipler, De theologia librorum qui sub Dion. Areop. nomine feruntur. Part. 3. Index lectionum Lyc. Hosiani Brunsbergensi 1878. p. 4, 67 f. Alb. Isag. in an. c. 30. p. 51 a f.).

S. de hom. a. a. O. zählt Albert die ersten drei Bedeutungen auf.

Interessant ist, daß man in jener Zeit jede der verschiedenen Bedeutungen ein und desselben Wortes etymologisch zu erklären suchte. Dies zeigt uns besonders klar die Aufzählung der Bedeutungen von mens, welche wir bei Bonaventura Sent. l. I. d. 3, 2. a. 2. q. 1. p. 89 a vorfinden: Mens secundum quadruplicem modum accipiendi diversificatur. Dicitur enim uno modo a mene, quod est luna sive defectus; et sic dicitur de tota animae substantia propter transmutationes, quas habet (diese Erklärung stammt aus De spir. et an. c. 11. col. 786). Secundo modo dicitur a metiendo, et sic stat pro iudicativa vi, et sic accipit eam Damascenus, ponens ipsam in potentiis cognitivis. Tertio modo dicitur ab eminendo, et sic stat pro superiori parte rationis, et sic accipit eam Augustinus frequenter. Quarto modo dicitur a meminisse; et sic stat pro memoria et quantum ad actum

mens konsubstantial ist [1]). Bezüglich des habituellen Charakters der notitia weist unser Scholastiker darauf hin, daß diese nicht einen Habitus in dem Sinne darstellt, daß damit die Vollendung einer Potenz gemeint ist, wodurch für deren Bethätigung jede Schwierigkeit fortfällt. Hier handelt es sich vielmehr um einen solchen Habitus, der dadurch, daß ein gegenwärtiger Gegenstand unaufhörliches Besitztum des Geistes ist, die Fähigkeit zu steter Bethätigung verleiht. Einen Habitus in diesem Sinne stellt die Vorstellung des Geistes dar, durch welche er sich seiner selbst bewußt ist (notitia mentis, qua nota est sibi) d. h. sein sich-selbst-Gegenwärtigsein (praesentia sui sibi); „notitia" ist daher materiell aufzufassen und gleich „mens nota". Der vorstellende und der vorgestellte Geist sind aber substantiell identisch. Nun folgt einem solchen Vorstellungsinhalt, wie dem des erkannten Geistes (notitia quae est mens nota) naturgemäß Liebe (amor); diese ist gleichfalls nur materiell aufzufassen, sie ist nichts anderes als der geliebte Geist (mens amata). Der geliebte Geist ist hier nun wieder identisch mit dem liebenden und darum auch mit dem vorstellenden Geiste [2]).

In der *theologischen Summe* [3]) wird bemerkt, daß dieses zweite „Ebenbild" sich von dem anderen insofern unterscheidet, als mens in dem ersteren als jener ganze Teil der Seele, in welchem die drei Potenzen wurzeln, als all dasjenige gilt, wo-

---

et quantum ad habitum. Vgl. hierzu auch Alexander Hal. S. th. IV. q. 12. m. 1. a. 2 circa finem. Über die Bedeutungen, welche mens bei Thomas hat, s. Schütz a. a. O. s. v. mens.

[1]) Sent. l. I a. a. O. p. 88 a sol. Auch Bonaventura faßt notitia und amor als Beschaffenheiten auf. Cf. Sent. l. I. d. 3, 2. a. 2. q. 1. p. 89 a: Respondendum igitur, quod trinitas illa non est in potentiis: quia amor et notitia non dicunt potentias; nec in habitibus, quia mens non potest stare pro habitu, cum ipsa accipiatur ut agens; nec potest esse in potentiis et habitibus, quia mens non potest stare pro una potentia, cum assignentur ei actus duarum potentiarum; nec potest similiter stare pro pluribus potentiis, quia non esset trinitas. Restat ergo, quod necesse est ponere. quod trinitas ista attendatur quantum ad substantiam animae, ratione mentis se noscentis et amantis, et quantum ad habitus, ratione notitiae et amoris; et sic est trinitas, cum substantia sit una, et habitus sint duo.

[2]) A. a. O. a. 39. p. 90 b.

[3]) I. t. 3. q. 15. a. 2. part. 2. p. 56 b.

durch der Mensch Gott erfaßt oder seiner teilhaftig werden kann, hier aber eben das Feinste in der Seele bezeichnet, vermöge dessen diese sich nur auf das Wahre und Gute, was Gott ist, und auf dasjenige Wahre und Gute wendet, was sie selbst als Gottes Ebenbild ist. Seiner Unterscheidung gemäß kann man annehmen, daß mens als Konstituente des zweiten Ternars lediglich das Ebenbild Gottes in der Seele, also nur den Geist bezeichnet, insofern er Subjekt von memoria, intellectus, voluntas ist, während er im ersteren Falle mit der ratio superior im weiteren Sinne gleichzusetzen ist, welche ja, wie wir wissen [1]), der Träger aller jener Vermögen ist, durch die sich die Seele auf Gott richtet, so auch der ratio superior im engeren Sinne, der Synteresis und Conscientia. Ist diese unsere Deutung richtig, so fragt es sich, ob die hier in der *theologischen Summe* ausgesprochene Ansicht mit der im *Sentenzenkommentar* gegebenen Erklärung übereinstimmt oder nicht. Darauf ist zu bemerken, daß seine dortige Ausdrucksweise zu wenig präzis ist, um völlige Klarheit über seinen Standpunkt zu verschaffen, immerhin aber nahe legt, es sei unter mens nur das nächste Subjekt von memoria, intellectus, voluntas, nicht aber damit der Träger des gesamten, unter den Begriff der ratio superior im weiteren Sinne fallenden Potenzen gemeint [2]). Bezüglich des Wesens der notitia heißt es hier, daß sie notitia habitualis vel actualis d. h. habitueller Vorstellungsinhalt oder Vorstellungsakt genannt wird. Die notitia entsteht durch Hinwendung des Geistes zu sich selbst, wodurch dieser sich in dem Licht, durch das er sich selber gegenwärtig ist, als sein eigenes Objekt vorstellt. Im Verlauf der folgenden Ausführung sucht Albert zu zeigen, daß die notitia nicht eine Potenz, sondern einen Habitus darstellt, der dem Geiste substantiell zu eigen und mit diesem selbst identisch ist. Von der wie im *Sentenzenkommentar* mit

---

[1]) S. S. 453.

[2]) Sent. l. I. d. 3. a. 36. p. 88 a heißt es: Dico igitur sine praeiudicio cum Magistro, quod mens sumitur hic communiter ut supra pro parte, quae habet potentiam cognoscendi et potentiam diligendi. A. a. O. p. 88 b: Et ideo dico cum Magistro, quod mens accipitur hic pro toto illo, in quo sunt tres potentiae.

mens nota gleichgesetzten notitia wird nämlich weiter bemerkt, daß sie in diesem Sinne mit dem Geiste substantiell identisch ist, wiewohl sie seinen substantiellen Habitus darstellt, insofern er von sich selbst als Objekt durch die Erkenntnisform des Objektes vorgestellt wird. So nämlich könne der Habitus dem Geiste substantiell sein, wie die Form des Holzes es für das Holz ist. Nun komme einerseits dem Wahrnehmenden, insofern dieser ein Wahrnehmender ist, ein Habitus zu; andererseits bilde die Wahrnehmung (apprehensio) eine Substanz. Insofern der Geist, fährt unser Scholastiker sodann fort, sich ausdehnt und sagt, daß das, was er wahrgenommen hat, für ihn gut sei, verursacht er mit Notwendigkeit Liebe; denn er liebt alles, fügt er hinzu, was für ihn gut ist, wie Sokrates, Plato und Empedokles lehren. Weil nun so der Geist von sich vorgestellt und geliebt wird, er aber sich selbst gleich und identisch ist, so folgt, daß hier Vorstellung und Liebe von seiten des Vorgestellten und Geliebten mit dem Geiste in der Substanz des Vorgestellten und Geliebten gleich und identisch sind. Daraus ergiebt sich dann wieder, daß sie sich gegenseitig umfassen. Als Potenz nämlich umfaßt der Geist den gesamten Vorstellungsinhalt von seiten des Vorgestellten (totam capit notitiam ex parte noti), und umgekehrt umfaßt die Vorstellung von seiten des Vorgestellten den ganzen Geist. Ebenso wird auch die Liebe von seiten des Geliebten den ganzen Geist und die Vorstellung lieben. Albert schließt hier mit dem Bemerken, daß dieser Ternar prägnanter (expressior) als der erste ist, da auf seiten des Geistes, des Vorgestellten und Geliebten wahrhafte Konsubstantialität, hinsichlich der Beziehung aber, vermöge deren das eine aus dem andern hervorgeht, Unterscheidung vorliegt.

Während somit die in diesen beiden Schriften ausgesprochenen Auffassungen nicht wesentlich von einander abweichen, hat er hingegen seine Meinung über die Natur von mens, notitia, amor in der *Summa de homine* [1]) völlig geändert. Wir sind nicht wenig verwundert, wenn wir ihn hier als ent-

[1]) Q. 72. a. 2. part. 1. p. 330 b.

schiedenen Verfechter der zweiten von jenen beiden Anschauungen wiederfinden, die er im *Sentenzenkommentar* als irrig zurückgewiesen. Dieser Ternar besteht, erklärt er hier, in habituellen Beschaffenheiten, wie die Magistri lehren, nämlich mens bedeutet die memoria mit ihrem Habitus, „notitia" bezeichnet den Habitus des Intellektes, welcher der Substanz nach mit dem Habitus der memoria identisch ist, sich aber der Beziehung nach (in ratione) unterscheidet, „amor" ist der Habitus des Willens. Bei der Darlegung, daß notitia und amor mit mens konsubstantial sind, wird in der uns aus den beiden anderen Schriften hinlänglich bekannten Weise verfahren.

Vierter Abschnitt.

Alberts Versuch einer Synthese.

In den vorangegangenen Abschnitten sind die verschiedenartigen Elemente der psychologischen Untersuchungen unseres Philosophen dem in den „Vorbemerkungen“ gezeichneten Plane entsprechend möglichst ihrem jeweiligen Ursprunge nach zusammengestellt und betrachtet worden. Es erübrigt sich nunmehr noch zu zeigen, inwieweit Albert die einzelnen verschiedenartigen Bestandstücke zu einem großen Ganzen, zu einem System zu verbinden gesucht hat; denn, wie in jenen einleitenden Bemerkungen gleichfalls bereits hingewiesen wurde, liegt uns der Versuch einer Synthese in der *Summa de homine* thatsächlich vor. Hier hatte sich Albert die große Aufgabe gestellt, den Nachweis dafür zu erbringen, daß die aristotelisch-peripatetische Psychologie mit der von Augustin und seinen Schülern im früheren christlichen Mittelalter vertretenen sehr wohl vereinbar sei, daß deren Grundlehren, so widersprechend sie auch hier und da zu sein scheinen, sich zu einem einheitlichen System vereinigen ließen.

In welcher Weise unser Scholastiker die einzelnen einander fremdartigen Gedanken verbindet, dies ist uns bereits durch zahlreiche Entwicklungen aus den früheren Abschnitten bekannt. Vor allem dort, wo Albert als Schüler des Aristoteles und als Nachfolger Augustins betrachtet wurde, sahen wir in rein aristotelischen Partien augustinische Gedanken und umgekehrt in spezifisch augustinischen Kapiteln aristotelische Sätze eingestreut. Hierbei hatten wir nur zu oft Gelegenheit festzustellen, daß die betreffenden Verknüpfungen in sehr naiver Weise vorgenommen worden sind. Zumeist handelte es sich um ein einfaches Nebeneinanderstellen der betreffenden Elemente, ohne daß

ein inneres sie verbindendes Band vorhanden ist oder der Versuch gemacht wird, ein solches aufzuzeigen. Dort, wo eine gewisse Art von Verknüpfung vorliegt, geschieht diese weniger auf dem Wege einer sachgemäßen psychologischen Analyse, als vielmehr durch ein schulmäßig-rein-dialektisches Erörtern und Interpretieren der einzelnen Bestimmungen. Dort aber, wo dies nicht möglich ist, wo die Ansichten der Autoritäten verschieden lauten, Albert aber keiner widersprechen will, sucht er dadurch einen Ausgleich herzustellen und jedem der von ihm verehrten Lehrer recht zu geben, daß er hinweist, man habe Bestimmungen vor sich, die nur deshalb verschieden lauteten, weil sie den Gegenstand nicht von demselben Gesichtspunkte betrachteten. Wir vermißten in den meisten Fällen eine selbständige wirkliche Verarbeitung der den einzelnen verschiedenen Gedankenwelten entstammenden Bestandteile; statt einer natürlichen Verschmelzung fanden wir ein künstliches Aneinanderschweißen vor. Und dieses Urteil, welches wir über den synthetischen Charakter der Einzelausführungen und Spezialuntersuchungen gewannen, trifft auch szs. im großen, nämlich im Hinblick auf die Anlage des gesamten Systems zu, welches wir in der *Summa de homine* vor uns haben. Wenn an Alberts synthetischen Versuchen gar vieles auszusetzen bleibt, so dürfen wir seine Leistung doch andererseits auch wieder nicht unterschätzen. Wir müssen, um ihn gerecht zu beurteilen, uns stets bewußt bleiben, daß der Plan, eine durchgreifende Synthese zwischen Aristotelismus und Augustinismus herzustellen, ein gewaltig kühnes, ein riesenhaftes Unternehmen bedeutete, daß naturgemäß ungeheuere Schwierigkeiten der Verwirklichung dieses Planes sich entgegenstellten. Auch wenn Albert nicht eben selten strauchelt, seine Kraft erlahmt, so hat er Späteren doch nicht bloß die Richtung gezeigt, er selbst hat die Haupthindernisse überwunden, Gestein und Gestrüpp beseitigt, das Fundament gegraben und die Quadern, Pfeiler und Querbalken zu dem Gebäude geschaffen, das sein Schüler vollendete. Die Aufgabe des Schlußkapitels soll es nun sein, dieses Gerüst, das Albert aufgeführt hat, seinem Aufriß und Umriß nach zu zeichnen.

Nachdem unser Scholastiker in der *Summa de homine* zuerst auf die Existenz des Psychischen als einer unumstößlichen Thatsache hingewiesen [1]), handelt er zuerst über das Wesen und die Substanz der Seele; alsdann sollen die einzelnen Seelenstufen und die diesen speziell zukommenden Potenzen selbst näher erklärt werden.

Fassen wir nunmehr den ersten Hauptpunkt seiner gesamten Untersuchung näher ins Auge. Albert sucht hier in erster Linie zu einer Definition der Seele zu gelangen. Wie wir bereits wissen, stellt er zu diesem Zwecke zwei Reihen von Wesensbestimmungen, solche von christlichen Theologen und solche von Philosophen, auf, um auf diese Weise, wie er meint, beiden Richtungen zu genügen. Im Anschluß an die ersteren, nämlich an Augustin, Remigius von Auxerre, Bernardus und den von ihm hochgeschätzten Griechen Johannes von Damaskus wird die Seele insbesondere als eine immaterielle, vernünftige, den Körper beherrschende Substanz bestimmt [2]). Es wird sodann im einzelnen näher gezeigt, inwiefern die erwähnten Merkmale der menschlichen Seele eigentümlich sind [3]). Während die Bestimmungen der christlichen Theologen sämtlich seine Billigung erfahren, werden die der Philosophen — es werden hier die von Aristoteles in *De anima* erörterten angeführt — auf Grund näherer Prüfung, mit Ausnahme der aristotelischen selbst und der mit dieser übereinstimmenden Erklärung des Avicenna, verworfen [4]). Insofern Albert im Anschluß an die Theologen die Seele definiert, betrachtet und bestimmt er sie vornehmlich nach ihrer metaphysischen Seite hin; es wird dabei nur die vernünftige Seele ins Auge gefaßt. Als Aristoteliker untersucht er sie hinwiederum von vorwiegend biologischem Gesichtspunkte aus. Sie interessiert ihn nicht in ihrem Ansichsein, sondern bloß insoweit, als sie mit dem Körper vereinigt und dessen Lebensprinzip ist [5]). Letzteres aber bildet nicht nur die

[1]) S. de hom. q. 1. a. 2. p. 4 a.

[2]) A. a. O. q. 2. a. 1. p. 5 b—7 b. S. S. 368 f.

[3]) A. a. O. a. 2—5. p. 8—11. S. S. 371 ff.

[4]) A. a. O. q. 3. a. 1. p. 11—16. Auf die Erklärung Avicennas kommt Albert erst später q. 4. a. 5. p. 29 b zu sprechen. S. S. 15.

[5]) S. S. 16.

Seele des Menschen, sondern in gleicher Weise auch die des Tieres und der Pflanze. Daher wird in diesem Falle die Seele schlechthin als die Form des physischen-organischen Körpers bestimmt. Eine Definition, welche beide Momente, das metaphysische und das biologische, zugleich berücksichtigt, vermag Albert nicht zu bieten. Er selbst dürfte diese Doppelbestimmung keineswegs als Mangel betrachtet haben, zumal er sie bereits bei den Arabern, z. B. Costa ben Luca, vorfand [1]). Er ist sich vielmehr bewußt, auf diesem Wege sowohl Augustin, als auch Aristoteles gerecht geworden zu sein, und dies genügt ihm vollauf.

Ganz im Geiste des Aristoteles und seiner arabischen Schüler wird von ihm, nachdem die allgemeine Definition erfolgt ist, in einer Reihe von Einzeluntersuchungen gezeigt, wie man sich das Verhältnis zwischen Seele und Leib des näheren zu denken hat. Unter anderem wird die Frage, ob die Seele erste oder zweite Aktualität ist, hier behandelt. Albert unterscheidet sie im Sinne der ersteren Möglichkeit [2]). Er legt ferner dar, in welcher Weise die Bestimmung, daß die Seele die Form eines Körpers bildet, der der Potenz nach das Leben in sich hat, zu verstehen ist. Er weist hier darauf hin, daß unter dem Begriffe der „Potenz" in diesem Falle die Fähigkeit gemeint ist, vermöge deren der Körper der Pflanzen und Lebewesen im Gegensatz zu allen übrigen Körpern die ihm entsprechende Seele in sich aufzunehmen vermag [3]). Er giebt durch diese und andere Bemerkungen zur Genüge zu erkennen, daß er die Seele wohl als forma corporis, nicht aber als forma corporeitatis gefaßt wissen will [4]).

Dem folgenden Hauptabschnitt giebt unser Philosoph die Überschrift „Über die Teile der Seele" [5]). Was den Ausdruck „Teile" zunächst angeht, so hat dieser längst nichts Befremdendes mehr für uns, insofern wir wissen, daß Albert keineswegs im Anschluß an Plato die Seele als die Summe ihrer

---

1) S. S. 18. Anm. 3.
2) A. a. O. q. 4. a. 2. p. 21 b. S. S. 19.
3) A. a. O. a. 4. p. 26 f.
4) S. S. 20 ff.
5) A. a. O. q. 5. p. 34 b.

Teile bestimmt, daß er sich indessen nicht selten, ebenso wie auch Aristoteles, gelegentlich der platonischen Terminologie bedient und dann lediglich nur dynamische, nicht aber quantitative Teile meint [1]. Die Überschrift ist jedoch dadurch inkorrekt, als der unmittelbar folgende Text ihr gar nicht entspricht und sie daher verfrüht ist. In den nächsten Kapiteln wird nämlich nicht über die Vermögen der Seele zunächst, sondern vielmehr über die Seele an sich gehandelt und somit noch ein Anhang zu jenen Bestimmungen der Seele geliefert, welche Albert im Anschluß an die Theologen giebt. Hier erklärt er dem Pantheismus und dem averroistisischem Monopsychismus gegenüber, daß die Seele in den der Art und der Zahl nach sich unterscheidenden Lebewesen sich gleichfalls der Art und der Zahl nach unterscheidet [2], daß ferner auch diejenige pantheistische Auffassung, welche die Seele mit Gott und der Materie identifiziert, an innerem Widerspruch leidet [3]. Als Verfechter dieser letzteren Anschauung werden aus der antiken Zeit unter anderen die Pythagoreer erwähnt, aus der mittelalterlichen vor allem David de Dinanto (David Manthensis) [4]. Für Alberts Streben, die Übereinstimmung aller wahren Philosophie mit dem Dogma der christlichen Kirche nachzuweisen, ist in hohem Grade charakteristisch, daß er die Lehre jener ablehnt in Berufung auf den katholischen Glauben und die Billigung, die seine eigene Ansicht von seiten aller richtig Philosophierenden erhalte [5]. Es wird des weiteren die Präexistenz- und Wiederverkörperungslehre der Platoniker zurückgewiesen und demgegenüber ausgeführt, daß die Seelen von Gott geschaffen werden, und zwar unmittelbar, nicht, wie

---

[1]) S. S. 519 ff.

[2]) A. a. O. q. 5. a. 1. p. 36 a. Die eigentliche Kritik des Monopsychismus, soweit von einer solchen überhaupt in der *Summa de homine* die Rede ist, erfolgt erst später bei der Besprechung q. 55. a. 3. p. 268 a.

[3]) A. a. O. q. 5. a. 2. p. 40 a f. S. S. 401 ff.

[4]) A. a. O. p. 37 b ff.

[5]) A. a. O. p. 40 a: Secundum catholicam fidem et secundum omnium recte philosophantium attestationem dicimus, quod Deus et anima et hyle non sunt idem.

Johannes Hispanus will, mit Hülfe der Intelligenzen bzw. der Engel[1]. Was den allgemeinen Charakter dieser sämtlichen Ausführungen anlangt, so hören wir Albert hier vornehmlich als augustinischen Theologen sprechen, der jedoch seine Thesen, wo immer es ihm möglich ist, auch durch Aristoteles zu stützen sucht. Wie weit ihm dies im einzelnen gelungen ist, haben wir bereits früher vernommen, wo wir jene Punkte im einzelnen näher besprochen haben. An die erwähnten Erörterungen schließen sich wieder unmittelbar Untersuchungen rein peripatetischer Natur an. Es wird gezeigt, daß man drei verschiedene Seelenstufen zu unterscheiden hat, daß aber beim Menschen die vegetative und sinnliche Seele als die beiden niederen Stufen der Potenz nach in der vernünftigen Seele enthalten sind, daß beim Tier die vegetative als Potenz in der sinnlichen enthalten ist[2], und daß ebendarum stets die Einheit der Seelensubstanz gewahrt bleibt[3]. Albert erklärt hier ferner gegenüber Avencebrol und seinen Anhängern, die Seele könne nicht in dem Sinne als zusammengesetzt gelten, daß sie aus Materie und Form bestehe, sondern es lasse sich auf sie allein nur die von Boëthius herrührende Unterscheidung von *quo est* und *quod est* anwenden[4].

Bevor wir den Gang der Untersuchung, den unser Philosoph in der *Summa de homine* einschlägt, weiter verfolgen und hören, wie er die Vermögen der Seele einteilt, haben wir darauf hinzuweisen, daß er auch in der *Summa theologiae* es versucht hat, in systematischer Form über den Begriff und das Wesen der Seele zu handeln. Und zwar ist hervorzuheben, daß den betreffenden Ausführungen eine wirkliche Disposition zu Grunde gelegt ist und überhaupt eine größere Planmäßigkeit in der Anordnung des Stoffes sich geltend macht, als dies in der *Summe über den Menschen* der Fall ist. Es werden hier zwei Hauptpunkte streng auseinander gehalten, insofern Albert zuerst über den Menschen nur in Hinsicht auf die ihm innewohnende

---

[1]) A. a. O. a. 3—4. p. 41—47 a. S. S. 436 ff.
[2]) A. a. O. q. 6. p. 48. S. S. 39 f.
[3]) A. a. O. q. 7. a. 1. p. 51 b. S. a. a. O.
[4]) A. a. O. a. 3. p. 56 a. S. S. 392 ff.

Seele [1]) und sodann über ihn, insofern er das Kompositum aus Leib und Seele bildet, handelt [2]). Bei der Besprechung des ersten Hauptpunktes zeigt er zunächst, daß im Menschen thatsächlich eine Seele existiert [3]), und schreitet sodann zur Definition derselben [4]). Zu dieser gelangt er, wie in der *Summa de homine*, auf historisch-kritischem Wege. Es werden ebenso, wie dort, die Erklärungen der Theologen und die der Philosophen angeführt; indessen faßt er in diesem Zusammenhang die Doppelbestimmung als solche näher ins Auge. Er giebt hier ausdrücklich zu, daß die aristotelische Fassung der Psyche als Form des Körpers einseitig ist, insofern sie nichts über die Seele an sich aussagt. Was die Ansicht Alberts über die Seele an sich anlangt, so werden hier nicht nur ausschließlich die Definitionen der theologischen Autoritäten angeführt, sondern er bestimmt in der *Summa theologiae* die Seele nicht nur in ihrem Verhältnis zum Körper als Philosoph, sondern auch in ihrem Ansichsein. Er billigt in dieser Hinsicht die Auffassung Platos und die neuplatonisch gefärbte Erklärung des jüdischen Peripatetikers Isaak Israëli [5]). Nachdem so die Definition gefunden, wird das Wesen, welches der Seele als solcher zukommt, im einzelnen näher fixiert. Albert zeigt auch hier, daß dieselbe physisch einfach, wohl aber die metaphysischen Teile des quo est und quod est aufweist [6]). Im Sinne des Aristoteles weist er auch hier die ursprüngliche platonische Auffassung, daß die Seele die Summe ihrer (quantitativen) Teile ist, zurück und hält an der Ansicht des Aristoteles fest, daß die Seele sich zu ihren Potenzen wie die Substanz zu ihren Qualitäten verhält. Daß Albert um jeden Preis Augustin und Aristoteles zu vereinen sich bestrebt, zeigt in charakteristischer Weise der Umstand, daß er sich zu zeigen bemüht, Augustin vertrete gar nicht jene Auffassung, der zufolge die Seele mit der Summe

---

[1]) S. th. II. t. 12. q. 68—75. p. 343—373.

[2]) A. a. O. q. 77. p. 376—397.

[3]) A. a. O. q. 68. p. 342.

[4]) A. a. O. q. 69. p. 343—350 a. S. S. 368 ff.

[5]) A. a. O. q. 69. m. 2. a. 2. p. 348 a. S. S. 16 ff.

[6]) A. a. O. q. 70. m. 1. p. 350 b. S. S. 392 ff.

ihrer Potenzen identisch sein soll[1]). Er verficht hier des weiteren die erwähnte aristotelische Lehre über die Beziehungen der Seelenstufen zu einander[2]). Seine Erörterungen über den Ursprung und die Entstehung der Seele leitet er als Schüler Augustins mit dem Hinweis ein, daß sie das Ebenbild Gottes darstellt[3]). Ähnlich wie in der *Summa de homine* beantwortet er die Frage, woher die Seele stammt, in der Weise, daß er zuerst die Unrichtigkeit aller jener Anschauungen zu zeigen versucht, welche dieselbe nicht im Sinne des Kreatianismus lösen, und daß er sodann Gott als den alleinigen Schöpfer, als die causa efficiens, formalis, und finalis (nicht aber materialis) hinstellt[4]).

Was den zweiten Hauptpunkt anlangt, so handelt Albert über den Menschen als Kompositum aus Seele und Leib in der Weise, daß er zuerst über den Körper an sich und sodann über die Art seiner Verbindung mit der Seele spricht. Seine Ausführungen über die Bildung des Körpers[5]) können uns in unserer psychologischen Betrachtung nicht weiter interessieren. Was hingegen seine Darlegungen über die Art der Vereinigung der beiden Bestandteile anbetrifft, so beginnt er diese mit der Bemerkung, daß die Seele sowohl nach der Ordnung der Schöpfung, wie der Natur sehr wohl eine Verbindung mit dem Leibe eingehen könne[6]). Und zwar wird, lehrt er, durch augustinische Gedankengänge beeinflußt, der Gegensatz zwischen der materiellen Substanz des Körpers und der immateriellen der Seele durch Medien überbrückt[7]). Mit Entschiedenheit tritt Albert sodann dem Monopsychismus entgegen; hier bekämpft er die Verfechter desselben, die arabischen Schüler des Aristoteles, mit ihren eigenen Waffen; gerade von dem Standpunkt der peripatetischen Philosophie aus sucht er die Falschheit der

---

1) A. a. O. m. 2. p. 351 b. S. S. 522 f.
2) A. a. O. m. 3. p. 352 b f. S. a. a. O.
3) A. a. O. q. 71. p. 355. Vgl. S. 508 ff.
4) A. a. O. q. 72—74. p. 357—370. S. S. 395 ff.
5) A. a. O. t. 13. q. 75—76. p. 371—376.
6) A. a. O. q. 77. m. 1. p. 377 a. S. S. 32.
7) A. a. O. m. 2. p. 378 b f. S. S. 383 ff.

averroistischen Doktrin nachzuweisen [1]). Er erörtert des weiteren die Frage, inwieweit die Seele durch ihre Beziehung zum Körper in sich selbst bestimmt wird, und löst sie in platonisch-augustinischem Sinne [2]). Zum Schluß spricht er noch über die Trennbarkeit der menschlichen Seele. Für deren Unzerstörbarkeit wird dabei freilich ein recht seltsamer Zeuge angeführt, nämlich Averroës, der diese allerdings in Hinsicht auf den allgemeinen Intellekt behauptet, von einer persönlichen Unsterblichkeit aber, wie unserm Scholastiker indessen mehr als zur Genüge bekannt ist, nichts wissen will. Nicht ganz einwandfrei ist es auch, wenn er sich ferner u.a. auf Alfarabi und Isaak Israëli beruft [3]).

Kehren wir nunmehr zur *Summa de homine* zurück und hören wir, welches hier der weitere Gang der Entwicklung ist. Den Ausführungen, welche noch, wie wir sahen, die Seele an sich betrafen, von Albert aber gleichwohl bereits in dem Abschnitt „Über die Teile der Seele“ untergebracht werden, folgen dann die eigentlichen Untersuchungen über die Fähigkeiten der einzelnen Seelenstufen [4]). Er beginnt zuerst die Kräfte der vegetativen Seele zu erörtern, er unterscheidet nach aristotelisch-arabischem Muster ihrer drei, die *vis nutritiva*, die *vis augmentativa* und *vis generativa*. Begriff und Wesen jeder der drei Potenzen wird in der Weise bestimmt, daß er die Definition, welche Avicenna giebt, anführt, erklärt und billigt. In der sich hieran anschließenden näheren Auseinandersetzung werden die betreffenden Bemerkungen, die er bereits bei Aristoteles über den Gegenstand findet, im Anschluß an die Kommentare der arabischen Lehrer vertieft. Was die *vis generativa* speziell anlangt, so finden wir bei ihrer Besprechung neben den aristotelisch-arabischen Elementen auch theologische vor, insofern er hier auf die Entstehung der Seele und so auch auf die der Menschenseele zu sprechen kommt. Er tritt hier nämlich, den Standpunkt des Kreatianismus verfechtend, dem Traduzianismus sowohl als auch der seiner Ansicht nach von

---

1) A. a. O. m. 3. p. 379 b—394. S. S. 205 f. Vgl. S. 203. Anm. 4.
2) A. a. O. m. 4. p. 395 a. S. S. 381 ff.
3) A. a. O. m. 5. p. 397 a f. S. S. 43 f.
4) S. de hom. q. 8—16. p. 56—89. S. S. 51 f.

Plato, Theodorus und Avicenna vertretenen Lehre entgegen, daß sämtliche Formen, wenn immer sie entstehen, von der Intelligenz gespendet werden. Zeigt er der ersteren Auffassung gegenüber, daß die vernünftige Seele unmittelbar von Gott geschaffen und dem Leibe eingegossen wird, so sucht er der letzteren gegenüber nachzuweisen, daß alle Formen mit Ausnahme der vernünftigen mit ihrem Träger zugleich auf dem natürlichen Wege hervorgebracht werden. Was die vegetative und sinnliche Seelenform speziell anlangt, so kommen diese durch Eduktion aus dem Samen zustande. Bei den näheren Erörterungen ihres Entstehungsprozesses finden wir die Anschauungen der alten Humeralphysiologie zu Grunde gelegt [1]).

Bei seinen Ausführungen über die Potenzen der Seele geht Albert ursprünglich, wie deutlich zu erkennen ist, von dem Plane aus, zuerst die Kräfte der vegetativen, dann die der sinnlichen für sich und zum Schluß von den letzteren wieder gesondert die der vernünftigen zu behandeln [2]). Dieser Einteilung folgt er indessen nur so weit, als die vegetative Seele in Betracht kommt; nur ihre Fähigkeiten werden in einem abgeschlossenen und selbständigen Teile besprochen. Zur Erörterung der der sinnlichen Seele eigentümlichen Potenzen übergehend bemerkt er noch, daß er zuerst über deren Teile und sodann über dieselbe im allgemeinen handeln wolle [3]). Indessen behält er die beabsichtigte Gliederung nicht bei, sondern schlägt, wie wir gleich hören werden, plötzlich einen anderen Weg ein. Vorerst sei nur noch darauf aufmerksam gemacht, daß Albert die Potenzen nicht in wahrnehmende und begehrende, sondern vielmehr in wahrnehmende und bewegende einteilt. Wir sehen somit, daß er das Schema übernimmt, welches Aristoteles, von ausschließlich biologisch-anthropologischen Gesichtspunkten ausgehend, seinen eigenen Untersuchungen in *De anima* zu Grunde gelegt hat [4]). Er folgt ihm nun auch darin, daß er nach

---

[1]) A. a. O. q. 16. p. 77 b—89. S. S. 55 ff.

[2]) Vgl. die Vorbemerkungen a. a. O. q. 8. p. 56 b u. die Tabelle S. 547.

[3]) A. a. O. q. 18. p. 89 b.

[4]) Vgl. Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus. Denkschr. d. Wiener Akad. d. Wissensch. 1876. Bd. 25. S. 127.

der Erörterung der wahrnehmenden Kräfte der sinnlichen Seele nicht sofort zur Besprechung ihrer bewegenden Potenzen, sondern zunächst zur Behandlung der erkennenden Vermögen der vernünftigen Seele übergeht und uns erst sodann über die bewegenden Kräfte der sinnlichen Seele unterrichtet. Daß die wahrnehmenden vor den bewegenden Potenzen behandelt werden, begründet er durch den Hinweis auf deren zeitliche Aufeinanderfolge, insofern die Wahrnehmung der Bewegung vorausgehen müsse, wenn letztere zustande kommen solle [1].

Bezüglich der wahrnehmenden Vermögen der sinnlichen Seele, welche von ihm zuerst ins Auge gefaßt werden, wird zwischen äußeren und inneren unterschieden. Zu den äußeren gehören die fünf Spezialsinne: Gesicht-, Geruch-, Geschmack-, Gehör- und Tastsinn; zu ihnen rechnet Albert sodann noch, in diesem Punkte von Aristoteles abweichend, den Gemeinsinn [2]. Den fünf äußeren Spezialsinnen werden sodann fünf innere gegenübergestellt; es sind dies mit ihren lateinischen Namen die imaginatio, phantasia, die aestimatio, die memoria und reminiscentia. In der Fünfzahl, Bezeichnung, Bestimmung und Lokalisierung dieser Vermögen folgt Albert den Arabern; indessen schließt er sich hier nicht speziell diesem oder jenem von ihnen an, sondern er verfährt durchaus eklektisch [3]. An die Erörterung der wahrnehmenden Potenzen der sinnlichen Seele schließt unser Philosoph unmittelbar diejenige über ihre „Eigentümlichkeiten", nämlich über Schlaf, Wachen und Traum an [4]. In seinen Untersuchungen über die äußeren, wie die inneren Sinne und auch über Schlaf, Wachen und Traum spricht unser Scholastiker ausschließlich als Peripatetiker. Überall sehen wir, daß er das, was bereits Aristoteles selbst über den betreffenden Gegenstand sagt, zu Grunde legt; dort jedoch, wo die ursprüngliche aristotelische Lehre durch die arabischen Na-

---

[1]) S. de hom. q. 18. p. 89 b.

[2]) A. a. O. S. S. 94 f.

[3]) Die äußeren Sinne, einschließlich des Gemeinsinnes, werden behandelt a. a. O. q. 18—34. p. 89 b—176 b, die inneren q. 35—40. p. 176 b—197 a. Bezüglich der ersteren s. S. 96 ff., bezüglich der letzteren s. S. 154 ff.

[4]) A. a. O. q. 41—50. p. 197 a—242 a. S. S. 142 ff.

turforscher und Ärzte fortgeführt und vervollkommnet wurde, werden deren Ansichten erwähnt und gebilligt. Letzteres ist insbesondere der Fall, wenn es sich um rein physiologische Dinge handelt. Wir finden alsdann außer Galen die Araber Avicenna, Algazel, Costa ben Luca, Averroës und hin und wieder Alkendi und Alfarabi benutzt.

In seinen Auseinandersetzungen über die erkennenden Fähigkeiten bzw. Thätigkeiten der vernünftigen Seele behandelt er die Meinung (opinio) und sodann die Vermögen des intuitiven und diskursiven Denkens, nämlich die Vernunft (intellectus) und den Verstand (ratio). Was seine Ausführung über die Meinung anlangt, so wiederholt er einfach das, was Aristoteles und vor ihm schon Plato über die δόξα gelehrt hatte [1]. Hinsichtlich der Vernunft werden, wie bei den Scholastikern allgemein üblich, die beiden Gegensätze der thätigen und möglichen, der spekulativen und praktischen Vernunft unterschieden. Die letztere wird indessen von Albert in diesem Zusammenhange nicht schon erörtert, da sie von ihm zu den bewegenden Kräften gerechnet wird. In seinen Ausführungen über die anderen drei Formen des Intellektes und auch über den Verstand spricht er ausschließlich als Peripatetiker [2]. Er sucht hier die wahre Ansicht des Aristoteles wiederzugeben. In seinen Erklärungen über die Natur des Intellektes tritt er in einen wichtigen Gegensatz zu Alexander Aphrodisiensis und den ihm folgenden Arabern, insofern er den intellectus agens jedem einzelnen Menschen innewohnen läßt und die Annahme eines einzigen, allen Individuen gemeinsamen und außerhalb der Seele befindlichen thätigen Intellektes auf das entschiedenste verwirft [3].

Was die bewegenden Kräfte anlangt, so unterscheidet sie Albert in der Weise, daß er sie in zwei Gruppen einteilt, nämlich in solche, welche befehlend bewegen, und solche, welche ausführend bewegen. Letzterer Art ist die Nerven- und Muskel-

---

[1]) A. a. O. q. 51. p. 242 a—243 a. S. S. 184 f.

[2]) Über den Intellekt handelt Albert a. a. O. q. 52—57. p. 243 a—280 a, über den Verstand q. 58. p. 280 a—281 a. S. S. 185, S. 253.

[3]) A. a. O. q. 55. a. 3. p. 218 a.

kraft. Die befehlend bewegenden Fähigkeiten sind wieder teils solche, deren Thätigkeit mit einer Erkenntnis verknüpft ist, nämlich der *intellectus practicus* in der vernünftigen und die *phantasia* in der sinnlichen Seele, teils solche, bei denen dies an und für sich nicht der Fall ist, nämlich die *voluntas* als Potenz der vernünftigen, die *vis irascibilis* und *concupiscibilis* als Potenzen der sinnlichen Seele [1]). Hingewiesen sei, daß Albert in der *Summa de homine* an einer anderen Stelle zwischen bewegenden Vermögen, welche die Bewegung ankündigen und sie anbefehlen, unterscheidet. Erstere sind ihm der praktische Intellekt und die phantasia, letztere die Kräfte des Strebevermögens. Die physiologische Kraft der Nerven und Muskeln wird hier nicht erwähnt [2]). Auch wird auf diese überhaupt in der erwähnten Schrift nicht näher eingegangen. Dagegen werden die übrigen Vermögen zum Gegenstande eingehendster Betrachtung gemacht.

Es wird über die bewegenden Potenzen in der Reihenfolge gehandelt, daß zuerst der praktische Intellekt, sodann die phantasia und zuletzt die drei Kräfte des Strebevermögens Gegenstand der Untersuchung sind. Während er auf das Wesen des praktischen Intellektes erst hier bei Behandlung der motorischen Potenzen zu sprechen kommt, und damit wenigstens seinem Einteilungsplane nach wenigstens konsequent verfährt, belehrt

---

[1]) A. a. O. q. 56. a. 3. p. 306 a.

[2]) A. a. O. q. 71. a. 4. p. 335 b. In dieser Einteilung wird die Kraft der Nerven und Muskeln deshalb nicht genannt, weil Albert sie rein willkürlich bereits unter den vires motivae secundum Sanctos aufgezählt hat. Vgl. hierzu die Tabelle am Schlusse dieses Kapitels, welcher diese zweite Einteilung zu Grunde liegt. Eine dritte, die von den beiden oben entwickelten wenig abweicht und dieselben Potenzen wie die erste umfaßt, bietet Albert a. a. O. q. 60. a. 1. p. 290 a. — Auch bei Alexander von Hales finden wir die aristotelische Einteilung von erkennenden und bewegenden Potenzen vor. Als Bewegungskräfte der sinnlichen Seele nannte er die phantasia, aestimatio, vis concupiscibilis und vis irascibilis, sowie mit Augustin die sensualitas, welch letztere ja auch Albert zu den vires motivae rechnet, wenn er als Theologe spricht (s. S 444). Die der vernünftigen Seele zerfallen nach ihm 1) in befehlende (Synteresis, freies Wahlvermögen), 2) in beratende (die höhere und niedere Vernunft), 3) in ziehende (affectivae, der natürliche und der auf Überlegung beruhende Wille). Cf. S. th. II. q. 68. q. 71. m. 2. Werner, a. a. O. S. 147. Appel, a. a. O. S. 21.

er uns über die Eigenart der phantasia zweimal, nämlich sowohl in diesem Zusammenhange, als auch dort, wo er über die inneren Sinnesvermögen spricht. Dort betrachtet er sie näher als motorische, hier als apprehensive Potenz.

Daß das sinnliche Vorstellungsvermögen, die praktische Vernunft und die Strebekräfte in der Einteilung als bewegende Fähigkeiten charakterisiert werden, geschieht unter aristotelischem Einfluß. Indessen tritt diese biologische Betrachtungsweise in den betreffenden näheren Untersuchungen fast gänzlich zurück. Neben dem psychologischen Gesichtspunkte macht sich auch der ethische geltend. So wird im Anschluß an Avicenna der praktische Intellekt nicht nur als Prinzip der factibilia, der mechanischen Thätigkeiten, sondern auch als das der actualia, als Ursache unserer sittlichen Handlungen bestimmt [1]). In seinen Ausführungen über die einzelnen Kräfte des Strebevermögens finden wir platonische und peripatetische Gedanken mit den Lehren der theologischen Autoritäten bunt durcheinander. Charakteristisch ist, wenn er einerseits, um dem Aristotelismus zu genügen, die begehrliche Kraft, die *vis concupiscibilis,* mit Avicenna als diejenige Fähigkeit der sinnlichen Seele bezeichnet, deren eigentliches Ziel das sinnlich Angenehme ist und welche zur Erreichung dieses Zieles eine Bewegung anbefiehlt [2]); um aber auch andererseits dem Augustinismus gerecht zu werden, bestimmt er sie des weiteren in Berufung auf die Theologen als diejenige Potenz, welche unter sämtlichen seelischen Vermögen am meisten durch den Sündenfall verderbt worden und die spezielle Trägerin der Sünde ist; kurz er kennzeichnet sie als die mala concupiscentia [3]).

Jeder Leser der Schrift unseres Philosophen glaubt nunmehr die Reihe der bewegenden Potenzen als abgeschlossen, da ja von vornherein nur die erwähnten als solche angegeben wurden. Zu unserem größten Erstaunen ist dem aber nicht so. Nachdem Albert über die beiden Kräfte der sinnlich begehren-

---

[1]) S. S. 240 ff.

[2]) S. S. 257.

[3]) S. S. 258.

den Seele gehandelt, beginnt Albert einen neuen Abschnitt mit den Worten: „Im Anschluß hieran haben wir diejenigen bewegenden Kräfte, welche höher stehen als die bereits behandelten, wenn sie auch nur mit Hülfe dieser begriffen werden können, zu untersuchen, weil sie von den Philosophen nur selten, wohl aber von den Theologen erörtert werden.“ Es werden sodann ihrer sechs aufgezählt, nämlich die sensualitas, der Verstand mit seinem oberen und unteren Teile, das freie Wahlvermögen, die Synteresis, das Gewissen und die augustinische Trias der Seelenvermögen [1]). Hier lernen wir das „System“ an seiner schwächsten Stelle kennen. Auch in der Lehre von den Vermögen der Seele will unser Scholastiker, wie bereits früher bemerkt wurde [2]), neben der aristotelisch-peripatetischen Richtung die augustinische in entsprechender Weise zu Worte kommen lassen. Da er sich nun aber außer stande sieht, die von beiden Parteien vertretenen bewegenden Potenzen unter ein einheitliches, sie sämtlich umfassendes Schema zu bringen, so behandelt er sie einfach nacheinander und läßt den von den „Philosophen“ gelehrten Seelenvermögen solche von den „Theologen“ vertretene folgen. Analoges sahen wir übrigens bereits bei seiner Bestimmung des Seelenbegriffs. Auch dort ging er in der Weise vor, daß er sowohl Definitionen von „Philosophen“, als solche von „Theologen“ als Ausdruck seines eigenen Standpunktes anführt. Erwähnt sei noch, daß er die betreffenden sechs Vermögen in ein Schema zu bringen sucht [3]). Dessen ganze Anlage bringt es nun wieder mit sich, daß er sich genötigt sieht, auch die drei Kräfte des Strebevermögens noch einmal unter den von den sancti vertretenen bewegenden Potenzen aufzuzählen. Auch eine noch in anderer Hinsicht vorliegende Verdopplung zeigt uns, daß es unserem Scholastiker vielfach an der nötigen Übersicht und kritischen Schärfe gebricht. Wir begegnen nämlich einem doppelten Vermögen der sittlichen Selbstbestimmung. In diesem Zusammenhange ist es ihm die Synteresis; aber als Schüler Augustins hat Albert völlig vergessen, was er als Jünger

[1]) A. a. O. q. 67. p. 306 a. S. S. 442 f.
[2]) S. a. a. O.
[3]) S. de hom. a. a. O. q. 71. a. 4. p. 335 b.

Avicennas kurz vorher gelehrt hat, nämlich daß der praktische Intellekt das Prinzip unserer sittlichen Handlungen ist[1]).

Damit die Anordnung und Gruppierung der gesamten Seelenvermögen, so wie diese uns in der *Summa de homine* vorliegt, schärfer und klarer ersichtlich sei, diene folgende Tabelle. Da es darauf ankommen muß, diese Anordnung der Potenzen in genau derselben Weise wiederzugeben, wie sie uns bei Albert selbst vorliegt, so sind natürlich auch hier diejenigen Kräfte, welche von ihm selbst mehrfach unter zwei verschiedenen Rubriken erwähnt und behandelt werden, doppelt aufgezählt. Dieselben sind durch kursiven Druck noch eigens kenntlich gemacht.

I. Vires animae vegetativae:
- Vis nutritiva,
- vis augmentativa,
- vis generativa.

II. und III. Vires animae sensibilis et rationalis:
- A. Vires apprehensivae:
  - 1) sensibiles:
    - a. deforis:
      - α. Sensus proprii:
        - Visus,
        - odoratus,
        - gustus,
        - auditus,
        - tactus.
      - β. Sensus communis.
    - b. deintus:
      - Imaginatio,
      - *phantasia*,
      - aestimatio,
      - memoria,
      - reminiscentia.
  - 2) rationales:
    - a. Opinio,
    - b. intellectus:
      - intellectus agens,
      - intellectus possibilis,
      - intellectus speculativus;
    - c. ratio.

---

[1]) S. S. 545.

B. Vires motivae [1]):
- 1) Vires motivae secundum philosophos:
  - a. Vires motivae motum nuntiantes
    - α. respectu boni simpliciter: Intellectus practicus,
    - β. respectu boni ut nunc: *Phantasia;*
  - b. motum imperantes
    - α. respectu boni simpliciter: *Voluntas,*
    - β. respectu boni ut nunc: *Vis concupiscibilis, vis irascibilis.*
- 2) Vires motivae secundum sanctos:
  - a. Ordinatae ad Deum:
    Memoria, intellectus, voluntas;
    mens, notitia, amor.
  - b. Ordinatae ad operabile per nos:
    - α. respiciens operabile per rationes universales: Synteresis;
    - β. respicientes operabile per rationes applicatas in particularibus, operabilia quaerentes
      - aa. cum cognitione tantum
        - αα. secundum consilium iuris aeterni et divini: Superior pars rationis;
        - ββ. secundum consilium iuris humani et positivi: Inferior pars rationis;
        - γγ. indifferenter sub ratione eligibilium operabilia quaerens: liberum arbitrium;
      - bb. cum appetitu tantum
        - αα. imperans tantum: *Voluntas;*
        - ββ. imperata tantum: Vis diffusa in nervis et in musculis et in lacertis;
        - γγ. imperans et imperata simul: *Vis concupiscibilis, vis irascibilis, sensualitas.*

---

[1]) Hier konnte das von Albert selbst (S. de hom. q. 71. a. 3. p. 335 b) entworfene Schema benutzt werden. Eine Anordnung der vires motivae wird auch gegeben Sent. l. II. d 24. a. 14. p. 230.

Namen- und Sachregister.

Verbesserungen und Zusätze.

Seite 4, Zeile 7 heißt es: „Den Beweis dafür, daß dann, falls der Inhalt der betreffenden paraphrasierenden Schrift dem christlichen Dogma nicht widerspricht, dieselbe zur Fixierung der Ansicht unseres Philosophen heranzuziehen, andernfalls aber abzulehnen ist, werden wir, um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, erst später beim Beginn unserer Untersuchung über *De intellectu et intelligibili* zu erbringen suchen." Verwiesen ist auf 294 ff.

Seite 49, 1, Zeile 2 ist hinter „Bd. 81/82" einzufügen „H. 2. S. 89—104", zu verweisen noch auf Leonh. Schneider, Unsterblichkeitslehre des Arist. Passau 1867.

Seite 57, Zeile 32 muß es statt „Bewegte" heißen „Bewegende".

Seite 133, Zeile 20 wird als Definition Avicennas angegeben: „Der Gemeinsinn ist eine geordnete Kraft in der ersten Konkavität des Gehirns." Diese Übersetzung geschah auf Grund des Jammyschen Textes, wo es (S. de hom. p. 169 b) heißt: „quae est vis ordinata." „Ordinata" ist aber dem S. 133, 6 angegebenen Texte des L. VI. natur. zu verbessern in „originata" und demgemäß zu übersetzen: „Der Gemeinsinn ist eine Kraft, welche in der ersten Konkavität des Gehirns wurzelt."

Seite 193, Zeile 25 muß es statt „möglich" heißen „unmöglich".

Seite 254, 1 statt q. 53 lies q. 93.

Seite 254, 3 muß es statt „der menschlichen Seele" heißen „des Menschen".

S. 260, Zeile 23 ff. heißt es, daß Albert weder die Ansicht des Johannes Damascenus und des Duns Scotus vertrete, der gemäß die vis concupiscibilis sich nur auf das Schlechte, die vis irascibilis auf das Gute richtet noch die thomistische Auffassung teile, nach der beide Kräfte sich auf beide Arten von Gegenständen beziehen können. Es liegt hier ein Versehen vor. Nach Johannes und Scotus und ebenso auch nach dem Verfasser der unter den Werken Hugos v. St. Viktor sich befindenden Schrft De anima (dementsprechend ist S. 261, 1 aufzufassen) richtet sich jede der beiden sinnlichen Strebekräfte sowohl auf das Gute, wie auf das Schlechte. Thomas vertritt Alberts eigene Anschauung. S. Mausbach, a. a. O. S. 22 f.

Seite 291, Zeile 10 f. statt „Wahl- und Willensfreiheit" ist zu lesen „Wahlfreiheit und freies Wahlvermögen (liberum arbitrium)".

Seite 299, 1, Zeile 1 statt „Dicandum" lies „dicendum".

Seite 315: Die Überschrift „Die Natur des Intellektes" fällt fort.

Seite 329, Zeile 17 statt „Siune" lies „Sinne".

Seite 396, Zeile 16 statt „nnr" lies „nur".

Seite 457, Anm. 1, Zeile 3 statt „procrysim" lies „proayresim"; Zeile 5 statt „Eliquidam" lies „Siquidem".

Seite 485 A, Zeile 8 ist „Der Unterschied zwischen" zu streichen und statt „einem" zu lesen „Einen".

